Wilhelm Wundt

Elemente der Völkerpsychologie

2330

THE
CHARLES MYERS
LIBRARY

Spearman
Collection

NATIONAL INSTITUTE
OF
INDUSTRIAL
PSYCHOLOGY

Med
K41868

Elemente der Völkerpsychologie

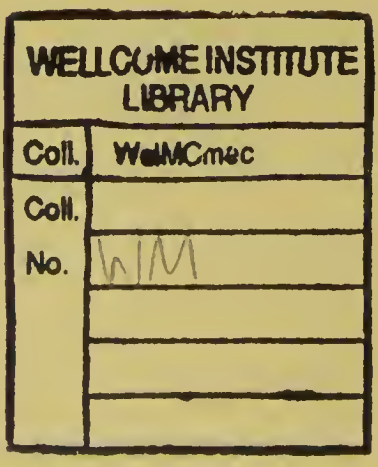
Grundlinien einer psychologischen Entwicklungsgeschichte der Menschheit

Von

Wilhelm Wundt

Alfred Kröner Verlag in Leipzig
1912

Copyright 1912 by Alfred Kröner Verlag Leipzig



Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.

Vorwort.

Der in dem folgenden Werk gemachte Versuch, die Probleme der Völkerpsychologie nicht in dem Nacheinander ihrer Hauptgebiete zu behandeln, wie es in meiner ausführlicheren Bearbeitung des gleichen Gegenstandes geschehen ist, sondern die Erscheinungen soweit möglich in ihrem Nebeneinander, ihren gemeinsamen Bedingungen und wechselseitigen Beziehungen zu schildern, ist mir schon im Laufe der Ausführung jenes früheren Unternehmens mehr und mehr als dessen notwendige Ergänzung erschienen. Ja ich glaubte, in einer solchen zusammenfassenden Betrachtung schließlich das Hauptziel völkerpsychologischer Untersuchungen sehen zu müssen, zu dessen Erreichung freilich die gesonderte Behandlung der einzelnen Gebiete zunächst die Wege zu bahnen habe. Wie die Entwicklungsgeschichte des physischen Organismus nicht bloß die Bildung seiner einzelnen Organe, sondern vor allem die Korrelation ihrer Funktionen und ihr Zusammenwirken zum Ziel hat, so verhält es sich mit der Geistesgeschichte irgendeiner menschlichen Gemeinschaft und schließlich der Menschheit selber nicht anders, nur daß hier zu dem Problem der Beziehungen der einzelnen Vorgänge zueinander noch die allgemeinere Frage der Gesetzmäßigkeit geistiger Entwicklung überhaupt hinzutritt. Diese letztere Aufgabe sucht daher der Untertitel, den dieses Buch trägt, anzudeuten. Daß es sich dabei nur um Grundlinien, nicht um eine eingehende Darstellung des Einzelnen handeln kann, ergibt sich übrigens aus diesem Zweck zusammenfassender Betrachtung von selbst. Würde doch jene unvermeidlich wieder zu einer mehr oder weniger gesonderten Untersuchung der Einzelprobleme zurückführen, während die kürzere Darstellung, die sich darauf beschränkt, die Hauptergebnisse nach den durch die Gesamtentwicklung vorgezeichneten Richtlinien zu ordnen, wohl besser geeignet ist, das Bild dieser Entwicklung und

ihre bei aller Mannigfaltigkeit der Erscheinungen nicht zu verkennende allgemeine Gesetzmäßigkeit hervortreten zu lassen.

Mit Rücksicht auf diesen Hauptzweck glaubte ich übrigens auf eine gleichmäßige Behandlung der Erscheinungen von vornherein verzichten zu dürfen. Während bei dem allgemeiner Bekannten kurze Umrisse jener Einordnung in den allgemeineren Zusammenhang genügen mochten, schien es notwendig, überall da, wo es sich um minder Bekanntes oder gar um noch Unerkanntes handelt, ausführlicher zu verweilen. Wenn demnach im folgenden die Formen der ursprünglichen Stammesorganisation und der Eheschließung, der Seelen-, Dämonen- und Totemkulte und manche andere Erscheinungen einer primitiveren Kultur eingehender erörtert und dagegen die in die geschichtliche Zeit hereinreichenden gesellschaftlichen Bildungen, wie Staaten- und Städtegründung, Entstehung der Rechtsordnung und ähnliches, nur in kurzen Umrißlinien geschildert sind, so darf das natürlich keinen Maßstab für die relative Wichtigkeit abgeben, die an sich den Erscheinungen zukommt, sondern es sollte damit nur jenem praktischen Bedürfnisse Rechnung getragen werden.

In der obigen Bemerkung über das minder Bekannte und bis dahin noch Unerkannte ist bereits angedeutet, daß sich die Völkerpsychologie überhaupt und besonders eine völkerpsychologische Entwicklungsgeschichte, wie sie dieses Buch zu geben sucht, vielfach noch auf Vermutungen und Hypothesen angewiesen sieht, wenn der Faden, der das Einzelne verbindet, ihr nicht ganz aus der Hand gleiten soll. Fragen wie die oben erwähnten, die sich auf die Anfänge der menschlichen Gesellschaft beziehen, oder andere, die zwar einer späteren Entwicklung angehören, aber doch immer noch im Zwielicht beginnender Geschichte liegen, wie die nach der Entstehung der Götter und der Religion, der Entwicklung des Mythus, den Motiven und dem Bedeutungswandel der verschiedenen Kultformen usw., sind natürlich noch vielfach dem Streit der Meinungen unterworfen, und bei diesem handelt es sich meist weniger um die Tatsachen selbst als um die Hypothesen, durch die man sie zu deuten sucht. Immerhin ist nicht zu übersehen, daß in dieser Beziehung die Völkerpsychologie

durchaus auf dem nämlichen Boden der Erfahrung steht wie alle andern empirischen Wissenschaften, insbesondere auch wie die Geschichte, mit der sie sich bei jenen Ursprungsproblemen mannigfach berührt. Ihre Hypothesen beziehen sich niemals auf einen an sich der Erfahrungserkenntnis unzugänglichen Hintergrund oder Anfang der Dinge, sondern sie sind lediglich Annahmen über vermutete, aber aus irgendwelchen Gründen unserer sicheren Nachweisung entgehende Inhalte der empirischen Wirklichkeit. Wenn wir z. B. annehmen, die Göttervorstellungen seien aus einer Verschmelzung des Heldenideals mit dem zuerst vorhandenen Dämonenglauben hervorgegangen, so ist das eine Hypothese, da der direkte Übergang eines Dämons in einen Gott nirgends mit absoluter Sicherheit nachzuweisen ist; aber der vermutete Vorgang bewegt sich von Anfang bis zu Ende auf dem Boden der Wirklichkeit. Ähnlich verhält es sich bei zahlreichen andern, ja schließlich bei fast allen auf die Anfänge gewisser Erscheinungen zurückgehenden Problemen der Völkerpsychologie. Hier kann fast überall nicht das tatsächlich Gegebene entscheiden, das unserer direkten Beobachtung unzugänglich ist, sondern das psychologisch Wahrscheinliche: das heißt, diejenige Annahme ist die gebotene, die mit der Gesamtheit der bekannten Tatsachen der Individual- wie der Völkerpsychologie am besten übereinstimmt. In dieser ihrer empirischen Aufgabe, als Teil und zugleich als Anwendung der Psychologie, scheidet sich die psychologische Entwicklungsgeschichte, zu der das folgende Werk einen Entwurf zu geben sucht, prinzipiell von der Geschichtsphilosophie, deren Grundlage dereinst, wie ich meine, eine solche psychologische Entwicklungsgeschichte bilden sollte, in deren eigenste Aufgaben sich aber diese nicht einzumengen hat. Die Schlußbemerkungen des letzten Kapitels versuchen es, ausgehend von der allgemeinen Stellung der Psychologie zu den philosophischen Aufgaben, dieses Verhältnis einer psychologischen Entwicklungsgeschichte zu einer Philosophie der geschichtlichen Entwicklung kurz zu kennzeichnen.

Leipzig, 31. März 1912.

W. Wundt.

Inhalt.

Seite

Einleitung 1

Geschichte und Aufgabe der Völkerpsychologie. Ihr Verhältnis zur Völkerkunde. Analytische und synthetische Darstellung. Die Völkerpsychologie als psychologische Entwicklungsgeschichte der Menschheit. Einteilung in vier Hauptperioden.

Erstes Kapitel. Der primitive Mensch.

1. Die Entdeckung des primitiven Menschen 12

Naturphilosophische Hypothesen älterer Zeit. Prähistorische Funde. Schweinfurths Auffindung der Pygmäen am oberen Kongo. Negritos der Philippinen, Inlandsstämme auf Malakka, Weddas auf Ceylon.

2. Die äußere Kultur des primitiven Menschen 22

Kleidung, Wohnung, Nahrung, Waffen. Die Erfindung von Bogen und Pfeil. Gewinnung des Feuers. Relative Bedeutung des Begriffs des Primitiven.

3. Der Ursprung der Ehe und der Familie 35

Bachofens Mutterrecht und die Hypothese der ursprünglichen Promiskuität. Die Gruppenehe und das malayische Verwandtschaftssystem. Falsche Interpretation dieser Erscheinungen. Polygynie und Polyandrie. Die Monogamie der primitiven Völker.

4. Die primitive Gesellschaft 51

Die primitive Horde. Verhältnis zur tierischen Herde. Einzelfamilie und Stamm. Mangel der Stammesorganisation.

5. Die Anfänge der Sprache 54

Die heutigen Sprachen der primitiven Stämme. Die Gebärdensprache der Taubstummen und mancher Naturvölker. Die Zeichen der natürlichen Gebärdensprache. Ihre Syntax. Allgemeine Schlüsse aus der Gebärdensprache.

6. Das Denken des primitiven Menschen 68

Die Sudansprachen als Beispiele relativ primitiver Formen des Denkens. Die sogenannten Wurzeln als Wörter. Konkreter Charakter des primitiven Denkens. Fehlen der grammatischen Kategorien. Das gegenständliche Denken des Primitiven.

Seite

7. Die Urformen des Zauber- und Dämonenglaubens . . . 75

Unbestimmtheit des Begriffs der Religion. Die Theorien vom polytheistischen und vom monotheistischen Ursprung der Religion. Die Stellung der Pygmäenvölker. Zauber- und Dämonenglaube als Inhalt des primitiven Denkens. Tod und Krankheit. Die Körperseele. Zaubermittel in Kleidung und Schmuck. Die Zauberkausalität.

8. Die Anfänge der Kunst 94

Die Tanzkunst des Primitiven. Bedeutung als Zaubermittel. Begleitung von Lärminstrumenten. Das Tanzlied. Anfänge von Musikinstrumenten. Schwirrholz und Rassel. Primitive Ornamente. Beziehung zwischen der Nachbildung von Objekten und einfachen geometrischen Zeichnungen (Stilisierung). Die Malerei der Buschmänner. Ihr Charakter als Erinnerungskunst.

9. Die intellektuellen und moralischen Eigenschaften des Primitiven 109

Bedürfnislosigkeit. Bedeutung der Isolierung. Beobachtungsgabe und Überlegung. Ein Zurückstehen in ursprünglicher Begabung nicht nachweisbar. Negative Moralität des Primitiven. Abhängigkeit von der Umwelt.

Zweites Kapitel. Das totemistische Zeitalter.

1. Allgemeiner Charakter des Totemismus 116

Das Wort Totem. Seine kultische Bedeutung. Stammesgliederung und Häuptlingschaft. Der Kampf der Stämme. Stammesbesitz an Grund und Boden. Der Beginn der Hackkultur und der Züchtung der Haustiere.

2. Die Kulturkreise des totemistischen Zeitalters 123

Die australische Kultur. Niedrige Stufe der Wirtschaft. Verwickelte Stammesorganisation. Vollkommenere Bewaffnung. Die malayo-polynesische Kultur. Ursprung und Wanderungen der Malayen. Himmelselemente in der malayo-polynesischen Mythologie. Die amerikanische Kultur und ihre Unterschiede. Ausprägung der totemistischen Stammesgliederung. Zurücktreten der Totemkulte. Die afrikanischen Kulturen. Zunehmende Bedeutung der Viehzucht. Ausbildung despotischer Herrschaftsformen. Reste des Totemismus in der asiatischen Welt.

3. Die totemistische Stammesgliederung 139

Analogie australischer und amerikanischer Stammesgliederungen. Die Totemgruppen als Kultverbände. Rückgang in Amerika. Das Totemtier als Wappen. Prinzip der Zweigliederung. Systeme mit zwei, vier und acht Klassen.

4. Die Entstehung der Exogamie 144

Unbeschränkte und beschränkte Exogamie. Direkte und indirekte Mutter- oder Vaterfolge. Wirkungen auf die Verwandtenehe. Hypothesen über den Ursprung der Exogamie. Die hygienische Theorie. Die Raubehe.

Seite

5. Die Formen der Eheschließung 154

Die friedliche Raubehe innerhalb der gleichen Sippe. Exogamische Tauschehe. Kauf- und Vertragsehe. Die Rudimente der Raubehe.

6. Die Ursachen der totemistischen Exogamie 158

Verhältnis der Clanteilung zu den Totemgruppen. Die Totemfreundschaften. Parentale und traditionelle Totemverbände. Entstehung der Exogamie mit direkter und mit indirekter Mutter- oder Vaterfolge.

7. Die Formen der Polygamie 165

Die Entstehung der Gruppenehe. Hauptfrau und Nebenfrauen. Polyandrie und Polygynie und ihre Verbindung. Verbreitung und Ursachen dieser Eheformen.

8. Die Entwicklungsformen des Totemglaubens 173

Zwei Prinzipien der Einteilung der Totemformen. Stammes- und Individualtotemismus. Empfängnis- und Geschlechtstotemismus. Tier- und Pflanzentotems. Leblose Totems (Churinga). Beziehungen zu Manismus und Fetischismus.

9. Der Ursprung der Totemvorstellungen 185

Die Namentheorie Spencers und Langs. Frazers Ableitung aus dem Empfängnistotemismus. Die Tierverwandlungen der Hauchseele. Beziehungen zum Seelenglauben. Seelentiere als Totemtiere.

10. Die Tabugesetze 192

Begriff des Tabu. Das Tabu in Polynesien. Das Verschwägerungstabu. Beziehung zur „Couvade“. Das Heilige und das Unreine. Die Reinigungsriten. Feuer, Wasser und magische Übertragung.

11. Der Seelenglaube im totemistischen Zeitalter 203

Die Psyche als Hauch- und Schattenseele. Verhältnis zur Körperseele. Hauptsitze der letzteren. Die Formen der Bestattung.

12. Der Ursprung des Fetisch 218

Fetische im Totemkult. Verselbständigung des Fetischismus. Fetische als Urformen des Götterbildes. Regressive Entwicklung von Kultobjekten. Der Fetischkult als Zauber- und Dämonenkult. Amulett und Talisman.

13. Tierahne und menschlicher Ahne 228

Die Mura-mura-Legenden der Australier. Der Tierahne. Übergang in den menschlichen Ahnen. Beziehung zu Bestattung und Totenkult. Nachwirkungen des Totemismus im Ahnenkult.

14. Die totemistischen Kulte 235

Bestattungsbräuche und Totenopfer. Die Männerweihe. Vegetationskulte. Australische Intichiumafeste. Die Ackerkulte auf der Stufe des Hackbaus. Motiv der gemeinsamen Arbeit. Vereinigung der Kultzwecke und Verbindung mit beginnenden Götterkulten.

Seite

15. Die Kunst des totemistischen Zeitalters 255

Tätowierung. Keramik. Wohnungsbau. Pfahlbauten. Der zeremonielle Tanz. Schlag- und Blasinstrumente. Kultlieder und Arbeitslieder. Das Mythenmärchen und seine Entwicklungsformen.

Drittes Kapitel. Das Zeitalter der Helden und Götter.

1. Allgemeiner Charakter des Heldenzeitalters. 279

Bedeutung der Einzelpersönlichkeit. Der Held der ideale Mensch, der Gott der ideale Held. Veränderungen der Wirtschaftsformen und der Gesellschaft. Entstehung des Staates.

2. Die äußere Kultur des Heldenzeitalters 284

Völkerwanderungen und Staatengründungen. Pflugkultur. Züchtung der Haustiere. Der Wagen. Zähmung des Rindes. Der Ochse als Zugtier. Milchgewinnung. Kultische Beziehungen beider Vorgänge. Kriegführung und Bewaffnung. Entstehung des Privateigentums. Kolonisation und Handel.

3. Die Entwicklung der politischen Gesellschaft 300

Die Stellung des Staates in der allgemeinen Entwicklung der Gesellschaft. Zwölfzahl und Zehnzahl in der Gliederung der politischen Gesellschaft. Markgenossenschaft und militärische Organisation.

4. Die Familie innerhalb der politischen Gesellschaft . . . 309

Die Gesamtfamilie. Patriarchalische Familie. Vaterfolge und Vaterherrschaft. Wiedererneuerung der monogamischen Familie.

5. Die Ständescheidung 314

Gesamt- und Privateigentum. Herrenrasse und unterjochte Bevölkerung. Abstammungs- und Besitzunterschiede. Einfluß von Staat und Rechtsordnung.

6. Die Berufsscheidung. 319

Das Priestertum als Verbindung von Stand und Beruf. Die kriegerische und politische Tätigkeit. Der Ackerbau und die niederen Berufe. Allmähliche Ausgleichung der Wertunterschiede.

7. Der Ursprung der Städte 321

Die primäre Entwicklung der Stadt. Burg und Tempel als Wahrzeichen. Die Schutzgottheit von Stadt und Staat. Sekundäre Entwicklungen.

8. Die Anfänge der Rechtsordnung 325

Sitte und Recht. Das Privatrecht das ursprüngliche Rechtsgebiet. Politische und religiöse Motive. Der Rat der Alten und der Häuptling. Der Schiedsrichter und der eingesetzte Richter. Die religiöse Sanktion der Rechtshandlungen.

Seite

9. Die Entwicklung des Strafrechts 336

Die Blutrache und ihre Ablösung. Das Wergeld. Das Asylrecht. Entwicklung der Strafhaft aus der privaten Schuldhaft. Das Jus talionis. Vermengungen von Lohn und Strafe.

10. Die Sonderung der Rechtsgebiete 344

Die Teilung des Richteramtes. Einfluß der Gliederung der Gesellschaft. Die logische Einteilung der Staatsformen ohne genetische Bedeutung. Entwicklung des Verfassungsrechts aus Geschichte und Sitte.

11. Die Entstehung der Götter 348

Entartungs- und Entwicklungstheorien. Hypothesen eines primitiven Monotheismus oder Polytheismus. Die naturmythologische Theorie. Useners Dämonentheorie. Merkmale des Gottes gegenüber dem Dämon und dem Helden. Der Gott als Produkt der Verbindung des idealen Helden mit dem Dämon.

12. Die Heldensage 371

Sagenheld und Märchenheld. Die rein mythische und die geschichtliche Heldensage. Der Zauber in Märchen und Sage. Die religiöse Legende. Die Heiligenlegende.

13. Die kosmogonischen und theogonischen Mythen . . . 380

Die Götter als dämonenhafte Wesen. Ihr Streit mit den Dämonen der Urzeit. Die Schöpfungsmythen. Flutsagen und Sintbrandsagen. Weltuntergangsmythen.

14. Der Seelenglaube und die jenseitige Welt 391

Aufeinanderfolge der Jenseitsbilder. Das Geisterdorf. Die Inseln der Seligen. Unterweltsmythen. Scheidung der Wohnstätten der Seelen. Das Elysium. Die Unterwelt und das Himmelreich. Das Purgatorium. Jenseitskulte. Der Erlösungsgedanke. Die Seelenwanderung.

15. Der Ursprung der Götterkulte 410

Verhältnis von Mythus und Kultus. Religiöse Bedeutung des Kultus. Die Vegetationskulte. Vereinigung der Kultzwecke. Mysterienkulte.

16. Die Formen der Kulthandlungen 422

Das Gebet. Beschwörung und Bittgebet. Dankgebet. Lobpreisung. Bußpsalm. Das Opfer. Ursprüngliche Zauberbedeutung des Opfers. Das jüdische Versöhnungs- und Schuldopfer. Entwicklung des Geschenkmotivs. Der Wertbegriff beim Opfer. Weihe- und Votivgaben. Erstlingsopfer. Die Heiligungszeremonien. Die Reinigungsmittel als Heiligungsmittel. Wasser und Feuer. Taufe und Beschneidung. Die magische Heiligung. Das Menschenopfer als Heiligungsmittel.

17. Die Kunst des Heldenzeitalters 443

Tempel und Königspalast. Die menschliche Gestalt als Objekt der bildenden Kunst. Typische und individualisierende Kunst.

Seite

Der Wert des Bedeutsamen. Ausdruck der subjektiven Stimmung im Landschaftsbild. Das Epos. Seine Wirkung auf das Kultlied. Das Drama. Die Musik als begleitende und als selbständige Kunst.

Viertes Kapitel. Die Entwicklung zur Humanität.

1. Der Begriff der Humanität 465

Herders Idee der Humanität als Ziel der Geschichte. Die Begriffe der Menschheit und der Menschlichkeit. Die Humanität als Wertbegriff. Der Gedanke der Kulturgemeinschaft der Menschheit und seine Entwicklungsformen.

2. Die Weltreiche 473

Ägypten und die vorderasiatischen Reiche. Der Großkönig als Beherrscher der Welt. Der Herrscher als Gott. Apotheose verstorbener Herrscher. Motive der Reichsbildung. Das Verschwinden der Weltreiche in der Geschichte.

3. Die Weltkultur 479

Die Weltherrschaft Alexanders. Das Griechische als Weltsprache. Schrift und Sprache als Kulturmittel. Die Weltreise als Kultursymptom. Die hellenistische Weltkultur und ihre Folgen. Kultur der Renaissance. Kosmopolitismus und Individualismus.

4. Die Weltreligionen 487

Die Einheit des Götterhimmels. Der Kultus des Äskulap und die Jenseitskulte. Ihr Übergang in Erlösungskulte. Buddhismus und Christentum. Entwicklung der Idee einer überpersönlichen Gottheit. Der menschgewordene Gott als ihr Stellvertreter. Dreifache Bedeutung des Begriffs der Stellvertretung.

5. Die Weltgeschichte 502

Doppelte Bedeutung des Begriffs der Geschichte. Die Geschichte als selbstbewußtes Erlebnis. Das Moment des Willens in der Geschichte. Vorgeschichtliche und geschichtliche Zeit. Einfluß der Weltkultur und der Weltreligionen auf die Entstehung des geschichtlichen Bewußtseins. Die Geschichtsphilosophie. Ihr Verhältnis zur psychologischen Entwicklungsgeschichte der Menschheit.

Register 517

Einleitung.

Das Wort „Völkerpsychologie“ ist eine Neubildung unserer Sprache. Schwerlich reicht es weiter zurück als etwa bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts. Aber es trat in der Literatur dieser Zeit zugleich in zwei wesentlich verschiedenen Bedeutungen auf. Einerseits sprach man von völkerpsychologischen Betrachtungen, wenn es sich darum handelte, die intellektuellen, moralischen und sonstigen Geisteseigenschaften der Völker im Verhältnis zueinander zu untersuchen und den Geist der Politik, der Kunst und Literatur mit diesen Eigenschaften in Verbindung zu bringen. Es war also eine Charakterologie der Völker, die man hier im Auge hatte, und bei der die Kulturvölker, die in dieser Beziehung für uns von besonderem Interesse sind, die Franzosen, Engländer, Deutschen, Amerikaner usw. im Vordergrund standen. Es war hauptsächlich die aus der Literaturgeschichte als „Junges Deutschland“ bekannte Periode, in der solche völkerpsychologische Betrachtungen eine Rolle spielten. Die geistvollen Essays von Karl Hillebrand über „Zeiten, Völker und Menschen“ (gesammelt in 8 Bänden, 1885ff.) sind ein gutes Beispiel solcher Art völkerpsychologischer Untersuchungen aus neuerer Zeit. Es sei hier von vornherein bemerkt, daß diese erste Richtung einer „Völkerpsychologie“ den folgenden Betrachtungen fern liegt.

Doch beinahe um dieselbe Zeit trat dieser Name noch in einer wesentlich anderen Bedeutung in die Erscheinung. Die Geisteswissenschaften begannen das Bedürfnis einer Anlehnung an die

Psychologie oder — wo eine brauchbare Psychologie nicht vorhanden war — das einer selbständigen psychologischen Fundierung ihrer Gebiete zu empfinden. Besonders an sprachwissenschaftliche und mythologische Arbeiten anschließend regte sich daher um die Mitte des Jahrhunderts allmählich der Gedanke, die Strahlen, die von verschiedenen Seiten her Sprache, Religion, Sitte auf die geistige Entwicklung des Menschen werfen, zu einem Gesamtbilde zu vereinigen. Ein Philosoph und ein Sprachforscher, Lazarus und Steinthal, dürfen das Verdienst für sich in Anspruch nehmen, in diesem Sinne in dem Namen Völkerpsychologie ein Wort für das neue Gebiet eingeführt zu haben. Alle Erscheinungen, mit denen sich die Geisteswissenschaften beschäftigen, sind ja in der Tat Erzeugnisse der Volksgemeinschaft. So ist die Sprache nicht das zufällige Werk eines Einzelnen, sondern das Volk hat sie geschaffen, und es gibt im allgemeinen ebensoviele besondere Sprachen, als es ursprünglich gesonderte Völker gibt. Ähnlich verhält es sich mit den Anfängen der Kunst, der Mythologie und Sitte. Die früher sogenannten Naturreligionen, wie die griechische, römische, germanische, sind in Wahrheit Volksreligionen; jede von ihnen ist nicht in allem Einzelnen, aber in ihrem ganzen Zusammenhang Eigentum einer Volksgemeinschaft. Uns ist diese Auffassung einigermaßen fremd geworden, weil wir einem Zeitalter angehören, das bei jenen allgemeinen geistigen Schöpfungen die Grenzen des einzelnen Volkstums längst überschritten hat. Doch schließt das nicht aus, daß die Volksgemeinschaft der Ursprungsherd dieser Geistesschöpfungen überhaupt ist. Nun war freilich in den Arbeiten von Lazarus und Steinthal und in der von ihnen herausgegebenen „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft", die von 1860 an in zwanzig Bänden erschien, der Begriff noch nicht so fixiert, wie wir ihn heute fixieren müssen; aber es war doch ein Anfang gemacht und nach verschiedenen Seiten der neue Weg erfolgreich betreten. Einigermaßen unsicher war namentlich noch die Stellung zur Philosophie sowie die Methode, der die Psychologie bei dieser Übertragung auf das neue Gebiet zu folgen habe. Das änderte sich erst, als die psychologische Betrachtungsweise im Laufe der

Zeit auf den Einzelgebieten an Boden gewann. So dürfen wir denn heute wohl die Völkerpsychologie als einen Teil der Psychologie betrachten, über dessen Berechtigung und Aufgabe kein Zweifel mehr bestehen kann. Diese Aufgabe ist uns in allen den geistigen Erzeugnissen gegeben, die aus der Gemeinschaft des menschlichen Lebens hervorgehen, und die nicht aus den Eigenschaften des einzelnen Bewußtseins allein zu erklären sind, weil sie die Wechselwirkung vieler voraussetzen. In der Tat wird uns dieses Merkmal im folgenden überall als das Kriterium des Völkerpsychologischen begegnen. Nie kann eine Sprache von einem Individuum geschaffen werden. Das Esperanto und andere künstliche Sprachen sind allerdings von Individuen erfunden. Wäre aber nicht schon Sprache vorhanden gewesen, so würden diese Erfindungen, deren ohnehin noch keine sich behaupten konnte, und die zumeist nur von Entlehnungen aus natürlichen Sprachen leben, unmöglich gewesen sein. Oder wie könnte von einem Einzelnen eine Religion geschaffen werden! Wohl kennen wir Begründer von Religionen: so des Christentums, des Buddhismus, des Islam. Aber diese Religionen stehen überall auf der Grundlage vorangegangener und sie sind Weiterbildungen religiöser Motive, die innerhalb bestimmter Volksgemeinschaften entstanden waren. So ist denn auch die Völkerpsychologie bei der Analyse der höheren geistigen Vorgänge eine unentbehrliche Ergänzung der Psychologie des Einzelbewußtseins, und bei manchen Fragen sieht sich schon diese genötigt, völkerpsychologische Motive zu Rate zu ziehen. Gleichwohl dürfen wir nicht vergessen, daß, wie die Volksgemeinschaft nur aus den Einzelnen besteht, die in ihr in Wechselwirkung treten, so die Völkerpsychologie ihrerseits wieder die individuelle oder, wie man sie gewöhnlich nennt, die allgemeine Psychologie voraussetzt. Dabei ist aber jene auch insofern eine wichtige Ergänzung der letzteren, als sie uns für die verwickelteren Vorgänge des individuellen Bewußtseins die Hilfsmittel an die Hand gibt. Zwar ist oft der Versuch gemacht worden, die zusammengesetzten Funktionen des Denkens auf der Grundlage der bloßen Selbstbeobachtung zu ergründen. Doch diese Versuche sind zu jeder Zeit erfolglos geblieben. Eine Entwicklungs-

geschichte des menschlichen Denkens kann uns das individuelle Bewußtsein überhaupt nicht liefern, steht doch dieses unter den Einflüssen einer Vorgeschichte, über die es selbst uns keine Aufschlüsse geben kann. Darum ist es auch irrig, wenn man meint, die Psychologie des Kindes könne diese letzten Probleme der Psychogenese lösen. Das Kind des Kulturvolkes ist von Einflüssen umgeben, die sich niemals von dem sondern lassen, was spontan im Bewußtsein des Kindes selbst entsteht. Dagegen führt uns die Völkerpsychologie in der Betrachtung der verschiedenen Stufen geistiger Entwicklung, die die Menschheit noch heute bietet, den Weg einer wahren Psychogenese. Sie zeigt uns hier in sich abgeschlossene primitive Zustände, von denen aus sich durch eine nahezu kontinuierliche Reihe von Zwischenstufen die Brücke schlagen läßt zu den verwickelteren und höheren Kulturen. So ist die Völkerpsychologie im eminenten Sinne des Wortes Entwicklungspsychologie.

Nun hat man freilich im Hinblick auf diese allgemeine Aufgabe das Wort Völkerpsychologie gelegentlich beanstandet, da man es in ihr doch nicht bloß mit den Völkern, sondern auch mit engeren wie mit weiteren Gemeinschaften zu tun habe. So sind Familie, Gruppe, Stamm, Ortsgemeinde beschränktere Verbände, während andererseits die höchsten geistigen Werte und Leistungen aus der Verbindung und der Wechselwirkung einer Mehrheit von Völkern hervorgehen, so daß sich hier die Völkerpsychologie zu einer Menschheitspsychologie erweitert. Aber es versteht sich von selbst, daß ein Name wie dieser nur nach dem wichtigsten Begriff gebildet werden kann, wenn er nicht ins Unbestimmte zerfließen soll. So ist denn auch kaum eine der vorgeschlagenen Verbesserungen brauchbar. „Gemeinschaftspsychologie“ kann leicht das Mißverständnis erwecken, als sei dabei vornehmlich an solche Gemeinschaften zu denken, die von der Volksgemeinschaft verschieden sind. Oder bei der „Sozialpsychologie“ wird man zunächst an die moderne Soziologie erinnert, die sich auch in ihren psychologischen Betrachtungen im allgemeinen nur auf dem Boden modernen Kulturlebens bewegt. In der Gesamtentwicklung des geistigen Lebens aber — das ist das Entscheidende — ist das

Volk der Haupteinheitsbegriff, an den sich alle andern angliedern. Innerhalb des Volkes stehen Familien, Klassen, Sippen und Gruppen. Aus dem Begriff „Volk" sind diese einzelnen Gemeinschaften nicht ausgeschlossen, sondern sie sind in ihm eingeschlossen, indem das Wort eben das Volkstum als den für die grundlegenden Schöpfungen der Gemeinschaft entscheidenden Hauptbegriff herausgreift.

Nun entsteht allerdings von diesem Gesichtspunkte aus die Frage, ob nicht das, was hier der Völkerpsychologie als Aufgabe zugewiesen wird, schon von der Völkerkunde, der Ethnologie, gelöst wird oder gelöst werden sollte. Doch ist zu bedenken, daß gerade die große Erweiterung des Gesichtskreises der modernen Ethnologie, verbunden mit der Zunahme und der Vertiefung ihrer Aufgaben, eine psychologische Betrachtung, wie sie der Völkerpsychologie zufällt, notwendig ausschließt. Ich darf hier eines Mannes gedenken, der wohl mehr als irgendein anderer der neueren Geographen auf diese Erweiterung der ethnologischen Aufgaben hingewiesen hat: Friedrich Ratzels. In seiner Anthropogeographie und in mehreren einzelnen Aufsätzen über Kulturerzeugnisse der Völker hat er gezeigt, daß die Ethnologie nicht bloß über die Eigenschaften und die Wohnsitze der Völker Rechenschaft zu geben, sondern daß sie zugleich zu untersuchen hat, wie die Völker entstanden sind und wie sie ihren heutigen physischen und geistigen Habitus gewonnen haben. Die Ethnologie ist eine Wissenschaft von der Entstehung der Völker, ihren Eigenschaften und ihrer Verbreitung über die Erde. Psychologische Merkmale spielen in dem Zusammenhang dieser Aufgaben eine verhältnismäßig untergeordnete Rolle. Hier können scheinbar kleine Kunsterzeugnisse und ihre Abänderungen in hohem Grade bedeutsam sein für die Feststellung einstiger Wanderungen, Mischungen oder Übertragungen. Darum ist die Ethnologie ein wesentliches Hilfsgebiet der Geschichte, besonders der Vorgeschichte der Menschheit geworden. Nicht nur wie die Völker heute sind, sondern wie sie geworden sind, wie sie sich verändert und differenziert haben, das ist das Hauptproblem der Völkerkunde. Auf ihre Ergebnisse muß sich daher die Völker-

psychologie stützen, ihr eigenes psychologisches Interesse liegt dagegen auf der Seite der geistigen Entwicklung. Hier aber können Völker, die verschiedener Herkunft sind, vermöge der geistigen Stufe, auf der sie stehen, zueinander gehören. Und ebenso können Völker, die in ethnologischer Hinsicht verwandt sind, nach ihren psychologischen Charakteren ganz verschiedene Stufen geistiger Bildung repräsentieren. Dem Ethnologen sind z. B. die Magyaren und die Ostjaken vom Obi Völker gleicher Abstammung. Psychologisch gehören sie in verschiedene Gebiete: die einen sind ein Kulturvolk, die andern stehen noch auf einer relativ primitiven Stufe. Das Primitive bedeutet aber für den Völkerpsychologen überall das psychologisch Primitive, nicht das, was für den Ethnologen vermöge der Genealogie der Völker das Ursprüngliche ist. So schöpft die Völkerpsychologie aus der Ethnologie, und diese wird wiederum jene bei der Betrachtung der geistigen Eigenschaften zu Rate ziehen müssen; gleichwohl haben beide grundsätzlich verschiedene Aufgaben.

Im Sinne dieser ihrer Aufgabe kann nun die Völkerpsychologie wieder verschiedene Wege einschlagen. Sie kann — und das ist der nächstliegende Weg — die einzelnen wichtigen Erscheinungen des gemeinsamen Lebens nacheinander herausgreifen und in ihrer Entwicklung verfolgen, ähnlich wie dies die allgemeine Psychologie bei ihrer Analyse des individuellen Bewußtseins zu tun pflegt. Man sucht etwa zuerst die psychologische Entwicklung der Sprache an der Hand der Tatsachen der Sprachgeschichte darzustellen. Auf diese Sprachpsychologie läßt man dann die Entwicklung der Kunst folgen von ihren Anfängen bei den Primitiven an bis zur beginnenden Kunst der Kulturvölker, deren weitere Betrachtung der Kunstgeschichte zufällt. Ebenso werden Mythus und Religion in der Ausbildung ihrer Motive und in ihrem wechselseitigen Zusammenhang untersucht usw. Es ist dies eine Methode, bei der man durch den ganzen Verlauf völkerpsychologischer Entwicklung gleichsam Längsschnitte legt. Für eine tiefer eindringende Analyse ist dieser Weg der zunächst gebotene. Doch er hat den Nachteil, die geistige Entwicklung in eine Anzahl von Sonderentwicklungen zu zerlegen, deren

Glieder doch überall aufeinander hinweisen. Vor allem auf den früheren Stufen sind in der Tat die Beziehungen der einzelnen Gebiete des geistigen Lebens so eng, daß sie sich kaum voneinander scheiden lassen. Die Sprache ist von dem Mythus beeinflußt, die Kunst ein Bestandteil der Mythenentwicklung, Sitten und Gebräuche sind überall vom mythologischen Denken getragen.

Aber noch ein zweiter Weg ist möglich, und ihn wird die folgende Darstellung wählen. Er besteht darin, daß man, um bei dem vorhin gebrauchten Bilde zu bleiben, Querschnitte, nicht Längsschnitte legt, indem man die Hauptstufen völkerpsychologischer Entwicklung nacheinander und jede in dem gesamten Zusammenhange ihrer Erscheinungen betrachtet. Dann erhebt sich als erste Aufgabe die Untersuchung des primitiven Menschen. Das Denken, Glauben und Handeln des Primitiven ist hier auf Grund der Tatsachen der Völkerkunde von psychologischen Gesichtspunkten aus zu beleuchten. Bei den weiteren Stufen können sich nun freilich Schwierigkeiten hinsichtlich der Abgrenzung der einzelnen Perioden erheben, und angesichts der Stetigkeit der Vorgänge ist dabei eine gewisse Willkür kaum zu vermeiden. Zerfällt doch auch das Leben des einzelnen Menschen nicht in abgeschlossene Perioden. Wie die Kindheit, das Jugend-, das Mannesalter stetig ineinander übergehen, so verhält es sich aber nicht anders bei den Stufen der Völkerentwicklung. Immerhin, gewisse Vorstellungen, Gefühle und Motive des Handelns gibt es, um die sich die Erscheinungen gruppieren. Man wird daher diese zentralen geistigen Motive herausgreifen müssen, um eine einigermaßen zutreffende Periodeneinteilung der völkerpsychologischen Erscheinungen zu gewinnen. Dabei muß übrigens vor allem bemerkt werden, daß, wenn der primitive Mensch naturgemäß den Ausgangspunkt einer solchen Betrachtung bildet, der Begriff des Primitiven selbst nur eine relative Bedeutung besitzt, insofern er den niedrigsten Grad der Kultur, besonders der geistigen Kultur repräsentiert. Es gibt kein bestimmtes ethnologisches Merkmal, das dieses primitive Stadium von der weiteren Entwicklung scheiden kann, sondern es ist nur eine Summe psychologischer Eigen-

schaften, die, eben weil sie den Charakter des Ursprünglichen an sich tragen, zugleich den Begriff des Primitiven ausmachen. In diesem Sinne werden wir zunächst die äußeren Merkmale der primitiven Kultur und dann die psychologischen Motive des primitiven Lebens zu schildern haben.

An dieses Stadium schließt sich eine zweite Periode, von der man wohl sagen kann, daß sie in vieler Beziehung für uns eine neuentdeckte Welt ist. Aus den Darstellungen der Geschichte erfährt man nichts über sie. Erst die neuere Völkerkunde hat aus den verschiedensten Teilen der Erde die Erscheinungen, die dieser Periode angehören, an das Licht gefördert. Wir wollen sie das totemistische Zeitalter nennen. Schon dieser Name zeigt, daß es sich hier um die Entdeckung einer versunkenen Welt handelt. Denn das einer entlegenen amerikanischen Sprache entlehnte Wort „Totem“ beweist durch seinen Ursprung bereits, daß in unseren europäischen Kultursprachen keines zu finden war, das die Eigenart dieser Periode auch nur annähernd bezeichnen könnte. Will man den Begriff des Totemismus möglichst kurz definieren, so läßt er sich wohl als eine Vorstellungswelt bezeichnen, innerhalb deren das Tier zum Menschen die entgegengesetzte Stellung einnimmt wie in der heutigen Kultur. Im totemistischen Zeitalter herrscht nicht der Mensch über das Tier, sondern das Tier über den Menschen. Es erregt durch sein Tun und Treiben, Erstaunen, Furcht und Verehrung. Die Seelen Verstorbener wohnen in ihm: so wird es zum Ahnen des Menschen. Sein Fleisch ist den Angehörigen der Sippe, die sich nach ihm nennt, verboten, oder es wandelt sich wohl auch umgekehrt bei feierlichen Anlässen der Genuß des Totemtiers in eine heiligende Kulthandlung um. Nicht minder greift der totemistische Gedanke in die Organisation der Gesellschaft, in die Stammesgliederung, die Formen der Ehe und Familie ein. Nur spärliche Reste reichen aber aus dem Gedankenkreis dieser Periode in die spätere Zeit: so in den heiligen Tieren der Babylonier, Ägypter und der andern alten Kulturvölker, in den Vorbedeutungen, die den Eigenschaften oder Handlungen der Tiere beigemessen werden und in andern an einzelne Tiere geknüpften magischen Vorstellungen.

An die totemistische Kultur schließt sich in allmählichem Übergang eine dritte Periode: wir wollen sie das Zeitalter der Helden und Götter nennen. Es ist schon innerhalb der vorangegangenen Stufe, anschließend an die Stammesgliederung, in der Ausbildung einer Herrschaft Einzelner vorbereitet. Diese, zunächst von nur vorübergehendem Bestand, wird allmählich zu einer dauernderen. Die Stellung des Häuptlings, in der totemistischen Zeit noch zurücktretend, gewinnt an Macht, indem die Stammesgemeinschaft unter dem Einfluß der Kämpfe mit feindlichen Stämmen eine kriegerische Organisation annimmt: die Gesellschaft entwickelt sich so zum Staate. Im Krieg, dann aber auch in der Leitung des Staates im Frieden treten Männer auf, die weit über das Maß der alten Häuptlinge emporragen und zugleich durch ihre Eigenschaften als Persönlichkeiten von typischem Charakter einander gegenübertreten. So ersteht an Stelle des Sippenältesten und des Stammeshäuptlings der totemistischen Periode der Held dieser neuen Zeit. Das totemistische Zeitalter kennt nur märchenähnliche Erzählungen, die den Charakter geglaubter Mythen besitzen und nicht selten von Tierahnen handeln, die das Feuer gebracht, die Bereitung der Nahrung gelehrt haben usw. Der Held, der als Führer im Kampf gepriesen wird, gehört einer anderen Welt an, die in dem Heldenlied, dem Epos, ihr treues Abbild findet. Die Helden Homers sind nach ihrer äußeren Stellung im wesentlichen immer noch Stammeshäuptlinge; aber der erweiterte Schauplatz des Kampfes erhebt mit den größeren Eigenschaften, die er ausbildet, den Führer zum Helden. Mit der Entwicklung der Dichtung wandeln und bereichern sich nun auch die Formen der Sprache. Dem Epos folgt die bildende und die dramatische Kunst. Alles dies ist zugleich eng gebunden an die Entstehung des Staates, der jetzt die primitiveren Stammesverfassungen der Vorzeit zurückdrängt. Damit ändern sich Sitte und Kultus. Mit den nationalen Helden und Staaten entstehen nationale Religionen; und indem sich der Blick innerhalb dieser Religionen nicht mehr bloß auf die nähere Umgebung, die Tierwelt, die Pflanzenwelt, sondern vor allem zum Himmel richtet, entwickelt sich das Bild einer höheren vollkommeneren Welt. Wie der Held der ideale Mensch ist, so wird der Gott

zum idealen Helden, die himmlische zur idealen Steigerung der irdischen Welt.

Doch hieran schließt sich endlich eine vierte Periode. Der nationale Staat und die nationale Religion bilden keine dauernden Schranken für das Streben des menschlichen Geistes. Die nationalen erweitern sich zu humanen Verbänden. So beginnt eine Entwicklung, in der wir heute noch stehen. Sie läßt sich darum auch nur als eine werdende bezeichnen. Nur von einer Entwickelung zur Humanität, nicht der Humanität, können wir reden. Sie beginnt aber in dem Augenblick, wo die Schranken fallen, die vor allem die religiösen Anschauungen der Völker trennen. Darum ist es eines der bedeutsamsten Symptome der Geistesgeschichte, daß sich vornehmlich in der Religion jene Erweiterung über den engeren Volkskreis vollzieht. Die nationalen Religionen oder, wie sie gewöhnlich irreführend genannt werden, die Naturreligionen der großen Völker des Altertums beginnen über sich selbst hinauszustreben, um zu Menschheitsreligionen zu werden. Wir kennen drei solche Weltreligionen: das Christentum, den Islam und den Buddhismus, jede von ihnen einem bestimmten Teile der Menschheit, seiner Eigenart und Vergangenheit angepaßt. Am meisten prägt sich dies aus in dem Gegensatz zwischen Christentum und Buddhismus, so sehr beide in ihrem Streben Weltreligionen zu sein übereinstimmen. Dieses Streben zur Weltreligion ist aber ein inneres Symptom zugleich, dem als äußeres die Erweiterung der nationalen Staaten über ihre ursprünglichen, durch die Stammeseinheit gezogenen Grenzen parallel geht. Ihr entsprechen jene Wechselwirkungen der Kulturvölker im wirtschaftlichen Leben wie in Sitte, Kunst und Wissenschaft, die der menschlichen Gesellschaft ihren aus nationalen und allgemein humanen Motiven gemischten Charakter verleihen. Der Hellenismus und das römische Kaiserreich sind die ersten, für die abendländische Geistesentwickelung bedeutsamsten Äußerungen dieser Erscheinungen. Wie gewaltig ist die Kluft zwischen dem heimlichen Tauschhandel des Primitiven, der nächtlich aus dem Urwald herausschleicht und das gejagte Wild niederlegt, um es ungesehen von seinen Nachbarn gegen

Werkzeuge und Schmuck zu vertauschen, und dem Handelsverkehr einer Zeit, in der Flotten die Meere und demnächst Schiffe die Lüfte durchschneiden, um Völker aller Weltteile zu einer großen Verkehrsgemeinschaft zu verbinden. Es kann nicht unsere Aufgabe sein, diese Entwicklung, die die Geschichte der Menschheit in sich schließt, in ihrem ganzen Umfang zu schildern. Für uns handelt es sich nur darum, die wesentlichen psychologischen Motive aufzuweisen, durch die sich hier aus dem Ursprünglichen das Spätere, aus dem Primitiven das Vollkommenere teils unter dem Zwang der äußeren Lebensbedingungen teils durch die eigene Schaffenskraft des Menschen gestaltet hat.

Erstes Kapitel.

Der primitive Mensch.

1. Die Entdeckung des primitiven Menschen.

Wer ist der primitive Mensch? Wo ist er zu finden? Welches sind seine Eigenschaften? Das sind die wichtigen Fragen, die uns hier zunächst entgegentreten. Aber es sind Fragen, auf die man merkwürdigerweise bis auf kurz zurückliegende Zeit nicht etwa in Tatsachen der Erfahrung, der Geschichte, der Völkerkunde, sondern auf rein spekulativem Wege die Antwort gesucht hat. Dies geschah zumeist auf Grund von Betrachtungen, die nicht der primitiven Kultur selbst zugewandt waren, sondern von der heutigen, vom gegenwärtigen Menschen ausgingen. So war es vor allem der abstrakte Gegensatz von Kultur und Natur, auf Grund dessen die Philosophie und selbst die Anthropologie den Naturmenschen konstruierte. Nicht ihn zu finden, zu beobachten bemühte man sich, sondern zu erfinden. So ist es denn lediglich der Gegensatz zum Kulturmenschen, der das Bild des Naturmenschen hier gestaltet. Er ist der Mensch, der aller Güter der Kultur bar ist. Das ist das negative Kriterium des Primitiven, das sich die Philosophie der Aufklärung mit ihrer Selbstüberschätzung der Güter der Kultur gebildet hat. Der primitive Mensch ist der Wilde; der Wilde ist aber im wesentlichen ein Tier mit einigen wenigen menschlichen Eigenschaften, mit der Sprache und mit einem kleinen Anteil von Vernunft ausgestattet, gerade groß genug, um ihm aus diesem bejammernswerten Dasein herauszuhelfen. Der Mensch im Naturzustand, sagt Thomas Hobbes, ist für den Menschen ein

Wolf. Er lebt unter seinesgleichen wie ein Tier unter Tieren im Kampf um die Existenz. Es ist der Kontrast der wilden Natur zur friedlichen Kultur, des geordneten Staates zur ungeordneten Herde oder Horde, der dieses Bild geschaffen hat.

Aber es ist nicht bloß der Gegensatz der objektiven Begriffe Kultur und Natur, der maßgebend ist, sondern mehr noch der Gegensatz der subjektiven Stimmungen, mit denen man die wirkliche und die erträumte oder erschlossene Welt betrachtet. Darum wird jenes abschreckende Bild des Primitiven ein anderes, sobald jene Stimmung wechselt. In einer Zeit übersättigter Kultur, die die überkommenen Formen des Lebens als einen lästigen Zwang empfindet, wird der Naturzustand zum Ideal einer verschwundenen Welt. Dem Wilden des Thomas Hobbes und seiner Zeitgenossen tritt der Naturmensch Jean Jacques Rousseaus gegenüber: der Naturzustand ist der Stand des Friedens, wo Mensch und Mensch in Liebe sich verbindend ein freies bedürfnisloses Dasein führen.

Doch frühe schon ist diesen Konstruktionen vom Wesen des Naturmenschen eine andere Betrachtungsweise entgegengetreten, die dem Boden der Wirklichkeit näher zu bleiben sucht. Warum sollten wir nicht die Formen des menschlichen Lebens, die wir jetzt noch als die natürlich gegebenen vorfinden, schon in die Anfänge unseres Geschlechtes verlegen? Solche dauernde Kulturformen sind die Ehe und die Familie, jene als die natürliche Geschlechtsverbindung, diese als ihr notwendiges Produkt. Sind Ehe und Familie von Anfang an gewesen, so erwächst aber alle Kultur aus der Erweiterung dieser primitiven Verbände. Die Familie wird zuerst zur patriarchalischen Gesamtfamilie, daraus entsteht die Dorfgemeinschaft, aus ihr durch Verbindung mehrerer Dorfgemeinden der Staat. Diese Theorie einer natürlichen Entwicklung der Gesellschaft aus der Familie, die zuerst Aristoteles weiter ausgeführt hat, reicht in ihren Grundgedanken bereits in Sage und Mythus zurück. Vielfach leiten die Völker ihren Ursprung von einem Urelternpaar ab. Dem einzelnen Ehebündnis ist der einzelne Volksstamm und dann in weiterer Übertragung dieser Vorstellung die ganze Menschheit entsprossen. Doch die Sage vom Urelternpaar ist nicht weiter verbreitet als die monogamische Familie. Augen-

scheinlich ist sie also eine Projektion der monogamischen Ehe in die Vergangenheit, in die Anfänge eines Geschlechts, eines Stammes oder der Menschheit. So läßt denn auch in solchen Fällen, wo die sichere Grundlage der monogamischen Ehe fehlt, die Sage Menschen und Völker auf mannigfache andere Weise entstehen. Sie läßt sie aus Steinen, aus der Erde, aus Höhlen hervorgehen, sie macht Tiere zu ihren Ahnen usw. Noch die griechische Sage von Deukalion und Pyrrha enthält ein Rudiment einer solchen älteren Anschauung verbunden mit der Legende vom Urelternpaar. Deukalion und Pyrrha werfen Steine hinter sich, aus denen eine neue Menschheit entsteht.

Ist die Urfamilie nichts anderes als eine Projektion der heutigen Familie in eine uns unzugängliche Vergangenheit, so ist aber auch sie offenbar nur eine Hypothese oder, sagen wir lieber, eine Fiktion, die ohne die Stütze, die sie in der biblischen Legende fand, schwerlich in der aus ihr entstandenen patriarchalischen Theorie vom Urzustand der Menschen fast bis in die Gegenwart herab nachgewirkt hätte. Und nicht minder ist die Aristotelische Theorie vom allmählichen Hervorwachsen der umfassenderen Verbände bis zum Staate herauf eine Fiktion, bei der das dem Philosophen in seiner eigenen Gegenwart gegebene Nebeneinander der sozialen Bildungen willkürlich in ein Nacheinander verwandelt wurde. Dem entspricht denn auch, daß diese philosophische Hypothese, genau so wie die ihr entsprechende Legende von der Urfamilie, den Menschen der Urzeit mit den gleichen Eigenschaften ausgestattet annimmt wie den der Jetztzeit, daß sie also auf die Frage nach der Natur dieses primitiven Menschen überhaupt keine Antwort gibt.

So lag denn, als zum erstenmal die neuere Anthropologie diese Frage auf Grund wirklicher Tatsachen zu beantworten suchte, die Erwägung nahe genug, die Eigenschaften des ursprünglichen Menschen seien nicht der Kenntnis heute lebender Völker und ebensowenig der Geschichte zu entnehmen, sondern die Dokumente zur Lösung dieses Problems seien in der Vorgeschichte, insonderheit also in den Resten enthalten, die von dem Menschen selbst und von den Erzeugnissen seiner Tätigkeit in den Schichten der Erdrinde zurückgeblieben sind. Was wir auf der Erde nicht mehr finden,

so sagte man sich, das müssen wir unter der Erde suchen. So begann denn vor etwa sechs Dezennien die prähistorische Anthropologie ein Material zu sammeln, das allmählich zu einem ziemlichen Umfange angewachsen ist. Doch am Ende dieser Arbeit stellte sich heraus, was freilich nicht unerwartet sein konnte, daß auf diesem Wege in psychologischer Beziehung nur wenig zu gewinnen sei. Höchstens die begleitenden Kunstprodukte gewährten hier einigen Aufschluß. Da ergab sich aber das fast entmutigende Resultat, daß der Mensch der Diluvialzeit in den Werkzeugen aus Stein, den Zeichnungen an den Wänden der Höhlen, die er bewohnte, oder in den auf Horn oder Knochen eingeritzten Nachbildungen auf der Stufe einer Kunstleistung stand, die sich von der eines heutigen Wilden kaum wesentlich unterscheidet. Anders schien es zum Teil mit dem diluvialen Menschen selbst zu stehen, soweit die aufgefundenen Knochenreste über ihn Aufschluß gaben; und konnten auch selbstverständlich aus diesen direkt keine psychologischen Folgerungen gezogen werden, so war dies immerhin indirekt möglich, insofern etwa die mehr tierähnlichen Maßverhältnisse der Skeletteile, insbesondere die geringere Kapazität des Schädelinnenraumes eine niedrigere Bildung und im letzteren Fall wegen der nahen Beziehung der Schädelkapazität zur Größe des Gehirns eine geringere Intelligenz verraten mochten. Dennoch haben die zutage geförderten Reste bis dahin zu keinem sicheren Resultat geführt. Neben einer größeren Zahl von Funden, die auf Rassen hinweisen, die den noch heute lebenden niederen Menschenstämmen ähnlich sind, stehen nur wenige Fälle, bei denen Zweifel möglich sind, und über die denn auch ein Streit der Meinungen besteht. Charakteristisch ist in dieser Beziehung die Geschichte eines der ersten Funde von Resten eines prähistorischen Menschen in Europa. Im Jahre 1856 entdeckte man auf deutschem Boden, im Neandertal bei Düsseldorf, in einer Grotte oder Höhle einen höchst merkwürdigen Schädel, freilich nur das Schädeldach ohne den dazu gehörigen Gesichtsschädel. Man war sofort darüber einig, daß man es hier mit einem sehr primitiven Menschen zu tun habe. Vor allem sprachen dafür Kennzeichen, wie wir sie noch heute bei manchen niederen Menschenrassen, wenn auch kaum so

ausgeprägt, finden, namentlich stark ausgebildete wulstige Knochenerhebungen über den Augenhöhlen. Einzelne Forscher glaubten, hier sei vielleicht der lange gesuchte „homo primigenius“ endlich gefunden. Am nächsten kam die Form, darüber war man im allgemeinen einig, der des heutigen Australiers. Doch die Anthropologen haben seitdem etwas besser ausgebildete Methoden der Messung und der Rekonstruktion einer Knochenform aus ihren nur unvollständig gegebenen Teilen ausgebildet, und als mit diesen ausgerüstet Hermann Klaatsch eine solche Rekonstruktion des Neandertalschädels ausführte, da ergab sich das merkwürdige Resultat, daß die Kapazität dieses Schädels etwas größer war als beim heutigen Australier. So wenig man nun daraus etwas über die wirkliche Intelligenz dieser Urmenschen folgern kann, so deutlich zeigt doch dieses Beispiel, wie unsicher zurzeit noch der Boden ist, auf dem sich hier die prähistorische Anthropologie bewegt. Seitdem ist allerdings durch eine Anzahl anderer Funde, die in Deutschland, Frankreich und in andern Ländern gemacht wurden, festgestellt, daß mehrere prähistorische Menschenrassen dereinst in Europa existierten, von denen manche wohl weit über die letzte und vielleicht selbst über die vorletzte der Eiszeiten hinausreichen, deren hier, wie man gegenwärtig weiß, mehrere aufeinander gefolgt sind. Aber wesentliche Unterschiede von den noch heute bestehenden Menschenrassen sind nicht gefunden worden. Das bedeutet natürlich nicht, daß sie nicht vorhanden waren, sondern nur, daß sie der sicheren Nachweisung bis jetzt entgangen sind, und daß daher vor allem über die psychologische Seite der Frage nach der Natur des Primitiven die Anatomie des prähistorischen Menschen keinen Aufschluß geben kann.

Hier steht es immerhin wesentlich besser mit den Erzeugnissen menschlicher Tätigkeit, den Werkzeugen, Waffen und Kunstgebilden. Keulenförmige, meißel- und messerförmige, dolchartige aus Feuerstein zugehauene Gegenstände, die ebenso als Werkzeuge für den täglichen Gebrauch wie als Waffen dienen konnten, finden sich als Spuren des Menschen schon im frühesten Diluvium und in ihren Anfängen vielleicht sogar in der Tertiärzeit. Einer späteren Zeit gehören die mehr zugeschliffenen Objekte von ähnlicher Form

an. Noch bemerkenswerter sind die Kunsterzeugnisse, besonders die in Höhlen aufgefundenen Zeichnungen prähistorischer Tiere, wie des Höhlenbären, des Mammut. Gleichwohl sind alle diese Erzeugnisse nicht von solcher Art, daß man auf eine von der des heutigen primitiven Menschen wesentlich verschiedene oder unter ihr stehende Kultur mit Sicherheit zurückschließen könnte. Dabei kommen namentlich zwei Bedingungen in Betracht, die eine Vergleichung erschweren. Auf der einen Seite spielt im Leben des heutigen Primitiven das Holz als Material zur Verfertigung von Werkzeugen, Waffen und zum Teil auch von Körben und Gefäßen eine wichtige Rolle. Geräte aus Holz konnten aber, wo immer sie in prähistorischer Zeit existiert haben, der zerstörenden Macht der Verwitterung und Verwesung nicht widerstehen. Alles was der prähistorische Mensch an solchen Geräten besitzen mochte ist also verloren gegangen. So wird sich z. B. schwerlich je entscheiden lassen, ob er Bogen und Pfeil als Waffen gekannt hat, da nicht bloß der Bogen, sondern ursprünglich auch der Pfeil aus Holz besteht. Andererseits gibt es gegenwärtig keinen noch so sehr von der weiteren Umgebung isolierten primitiven Stamm, zu dem nicht durch einen nirgends ganz fehlenden Tauschverkehr einzelne Objekte einer höheren Kultur, namentlich Metalle und die aus ihnen gefertigten Werkzeuge, gelangen können. Abstrahiert man jedoch von jenem Mangel der Überlieferung dort und von solchen Beimischungen fremden Ursprungs hier, so ist der Eindruck, den man, abgesehen von einigen zweifelhaften Resten die über das Diluvium hinausreichen, von den prähistorischen Geräten und Kunsterzeugnissen gewinnt, nicht wesentlich verschieden von dem, den etwa die analogen Erzeugnisse der Negritos der Philippinen oder der Binnenstämme Ceylons machen. Wo das Material abweicht, aus dem die Werkzeuge gefertigt sind, da bewahrt die Form der Messer, der Hämmer, der Äxte hier wie dort die übliche Form. So ist das aus Bambus geschnitzte Holzmesser, das der Wedda auf Ceylon heute noch anwendet, manchem der Steinmesser der Diluvialzeit in seiner Form zum Verwechseln ähnlich. Nicht minder weisen die Spuren der Wohnung, des Schmuckes und einzelne in das Gebiet der Sitte herüberreichende Funde auf

solche Übereinstimmungen hin. Der prähistorische Mensch der ältesten Zeit in Europa hat Höhlen bewohnt, wie sie noch heute der Primitive der Tropen in der Regenzeit aufsucht. In einer Felsengrotte bei Le Moustier in Frankreich wurde ein Skelett entdeckt, dessen hockende Stellung eine Begräbnisweise verrät, die sich noch heute bei primitiven Völkern findet, und die wir wohl überall als ein ziemlich sicheres Zeichen eines Dämonenglaubens deuten dürfen, der an den Eindruck des Todes geknüpft ist. Man fesselt den Toten in einer Stellung, die möglichst sein Wiederkommen verhüten soll. So verraten alle diese prähistorischen Reste eine Kultur, die der heutigen primitiver Stämme verwandt ist. Gerade darum, weil sie gegenüber jetzigen Zuständen keine wesentlichen Unterschiede bieten, sind aber jene Reste in einer anderen Beziehung für die Erkenntnis des primitiven Menschen von großer Bedeutung. Sie beweisen die große Stabilität der primitiven Kultur überhaupt, und sie machen es wahrscheinlich, daß, wo nicht besondere abändernde Bedingungen, wie Wanderungen und Mischungen hinzutreten, diese Stabilität um so größer, je ursprünglicher sie ist. Mag dies auf den ersten Blick erstaunlich scheinen, so wird es doch begreiflich, wenn wir erwägen, daß ein wichtiges Kennzeichen des primitiven Menschen in der Isolierung von seiner Umgebung besteht. Wenig berührt von dem Kontakt mit andern Völkern, treibt ihn nichts an, die Eigenschaften zu ändern, die ihm durch die Bedingungen seiner Umgebung seit unvordenklichen Zeiten aufgezwungen worden sind.

Abgesehen von der enormen Dauer der primitiven Kultur, auf die diese Übereinstimmung des prähistorischen mit dem heutigen Primitiven hinweist, zeigt sie aber, daß das Gebiet, auf dem wir den primitiven Menschen wirklich zu suchen haben, weil wir auf ihm allein seine Eigenschaften näher ermitteln können, die heutige bewohnte Erde ist, und daß wir demnach der Völkerkunde die Tatsachen entnehmen müssen, die uns über ihn unterrichten. Nicht unter, sondern auf der Erde haben wir ihn zu suchen. Wo aber ist er hier zu finden? Jahrzehntelang hat man in den Eingeborenen Australiens den ausgeprägten Typus primitiver Kultur gesehen. Und in der Tat zeigen sie uns in ihrer materiellen

Kultur und in manchen ihrer mythologischen Vorstellungen anscheinend noch höchst ursprüngliche Züge. Gerade infolge der Vermutung, daß man es hier mit dem relativ primitivsten Typus des Menschen zu tun habe, hat sich daher die neuere Völkerkunde seit zwei Jahrzehnten mit großer Vorliebe auf das Studium der australischen Stämme geworfen. Wir besitzen von englischen und deutschen Forschern viele zum Teil vorzügliche Arbeiten über die Welt Australiens, die in ihrer Bevölkerung fast ebenso eigenartig erscheint wie in ihrer Flora und Fauna. Aus diesen Untersuchungen, wie sie besonders in dem 1900 erschienenen Werke von Howitt, in den Arbeiten von Spencer und Gillen und endlich in denen des deutschen Missionars Strehlow niedergelegt sind, ergibt sich aber mit voller Klarheit, daß die australische Kultur nichts weniger als primitiv ist, sondern einer schon fortgeschrittenen Stufe angehört. Mag sie auch im einzelnen zum Teil höchst primitive Elemente enthalten, selbst solche, wie wir sie sonst nicht einmal bei im ganzen niedriger stehenden Stämmen finden, — was diese Kultur weit über den Zustand des Primitiven erhebt, ist vor allem die ungeheuer komplizierte Beschaffenheit der gesellschaftlichen Organisation. So wie sie ist, setzt sie eine wahrscheinlich jahrtausendelange Entwicklung voraus. Sicherlich gehört daher der Australier nicht in das Kapitel vom primitiven Menschen. Er wird uns um so mehr im nächsten Kapitel als ausgeprägter Typus des totemistischen Zeitalters beschäftigen, obgleich selbst die hierher gehörigen Eigenschaften, hauptsächlich wohl infolge des auch in diesem Falle nicht fehlenden Einflusses der Rassenmischung, zum Teil schon im Rückgang begriffen sind.

Doch obgleich der Australier zweifellos nicht, wie man früher glaubte und zum Teil noch glaubt, der primitive Mensch ist, so darf man doch sagen, daß an anderen Stellen der Erde dieser in dem relativen Sinne, in dem natürlich allein von ihm geredet werden kann, aller Wahrscheinlichkeit nach wirklich existiert. Soll man aber die Entdeckung dieses primitiven Menschen an einen einzelnen Namen knüpfen, so würde dem deutschen Forschungsreisenden Georg Schweinfurth der Ruhm gebühren, zuerst einen wirklich primitiven, d. h. so gut wie ganz von äußeren Kultureinflüssen

unberührt gebliebenen Stamm aufgefunden zu haben. Als Schweinfurth im Jahre 1870 den oberen Nil hinauffuhr und den Erzählungen der nubischen Schiffer lauschte, die seine Barke führten, da kam immer wieder der Bericht von einem Zwergvolke vor, von zwei Fuß großen Menschen, wie übertrieben geschildert wurde, die hinter jenen großen Seen, aus denen der Nil entspringt, in undurchdringlichen Wäldern hausten. Schweinfurth erinnerte sich sogleich an die alten Sagen von den Pygmäen, auf die schon Homer anspielt, und über die auch Herodot und Aristoteles berichten, wobei der letztere ausdrücklich bemerkt, daß diese Zwergvölker Zentralafrikas wirklich und nicht nur in der Fabel existierten. Als Schweinfurth in das Land der Monbuttu kam, glückte es ihm nun in der Tat, dieser Pygmäen ansichtig zu werden. Sie glichen freilich nicht ganz dem Bilde der fabulierenden Schiffer, das zuweilen noch heute umgeht. Jene erzählten, die Pygmäen trügen lange, zur Erde reichende Bärte und hätten riesige Köpfe, kurz, sie schilderten sie nach dem Typus des Zwergkoboldes, der auch in unserem Volksglauben eine Rolle spielt. In Wirklichkeit zeigte sich, daß die Pygmäen allerdings klein waren, weit unter der mittleren Normalgröße des Menschen, aber sie waren zierlich gebaut, hatten kleine Köpfe und ein fast bartloses Gesicht.

Seit Schweinfurth diese Entdeckung gemacht, sind ähnliche Stämme an mehreren Orten der Erde gefunden worden. Emin Pascha war zusammen mit seinem Begleiter Stuhlmann in der glücklichen Lage, jene Pygmäen am Kongo noch näher beobachten zu können, als es Schweinfurth möglich gewesen war. Ein ähnliches Zwergvolk entdeckte man in den Negritos der Philippinen. Auch sie sind von kleinem Körperbau und leben in ihren Wäldern, wie sie selbst und die umwohnenden Malayen glauben, als Ureinwohner. Daran reihen sich die Inlandstämme der Halbinsel Malakka, die Semang und Senoi, und endlich die besonders von den Vettern Paul und Fritz Sarasin untersuchten Weddas auf Ceylon, alles Völker, die, in Wäldern lebend, wahrscheinlich seit Jahrtausenden von der Kultur isoliert sind. Auch die lange bekannten Buschmänner im afrikanischen Süden reihen sich hier an, obwohl sie nicht in gleichem Grade unbeeinflußt von ihrer Umgebung

geblieben sind. Hier überall haben wir es mit Stämmen zu tun, die wahrscheinlich früher eine weitere Verbreitung besaßen, jetzt aber in Wälder oder Einöden zurückgedrängt wurden. Weiterhin schließen sich daran Bevölkerungsreste mutmaßlicher Ureinwohner in Vorderindien, auf Celebes, Sumatra, den Sundainseln usw., über die wir jedoch bis jetzt nur wenig unterrichtet sind. Teilweise gehören wohl auch die Bewohner der Andamanen hierher, obgleich sie offenbar sowohl in ihrer äußeren Kultur wie besonders in ihren auf den Einfluß asiatischer Kulturvölker hinweisenden Legenden im ganzen der Reihe der im eigentlichen Sinne Primitiven nicht zugezählt werden können.

Die Beobachtung dieser relativ primitivsten Stämme hat nun — das ist besonders bemerkenswert — Ergebnisse zutage gefördert, die in hohem Grade übereinstimmender Art sind. Liest man die Beschreibung der Eigenschaften, Gewohnheiten und Sitten der Negritos der Philippinen und geht dann nach Malakka zu den Semang und Senoi oder weiter zu den Weddas auf Ceylon, so begegnet man fast überall den gleichen, nur in geringem Grad nach den besonderen Bedingungen der Naturumgebung variierenden Erscheinungen. In ihnen finden wir ein Material, das der heutigen Beobachtung zur Verfügung steht, und auf das sich Aussagen und Schlüsse über den primitiven Menschen gründen lassen, die nicht bloß retrospektiven Spekulationen oder den stummen Resten seiner Gebeine und einiger seiner Kunsterzeugnisse entnommen sind. Daß wir es hier wirklich mit primitiven Zuständen zu tun haben, darauf dürfen wir aber um so sicherer vertrauen, je einfacher die Erscheinungen sind und je weniger sie auf frühere Zustände zurückweisen, die zu ihrem Verständnisse erfordert werden. Darin liegt schon eingeschlossen, daß die Kriterien einer primitiven Kultur wesentlich psychologischer Art sind, und daß Rassenmerkmale und ursprüngliche Stammesverwandtschaft bei ihr wahrscheinlich keine Rolle spielen. Absolut primitiv würde eine Kultur sein, die schlechterdings gar keine vorangegangene geistige Entwicklung voraussetzen läßt. Da ein solcher absoluter Begriff hier wie überall in der Erfahrung nirgends verwirklicht sein kann, so werden wir demnach primitiv in dem allein mög-

lichen relativen Sinne den Menschen nennen, dessen Kultur dem Mindestmaß geistiger Leistungen nahe kommt, das wir uns auf Grund der allgemeinen menschlichen Eigenschaften überhaupt denken können. Das nächste und am meisten an die Oberfläche tretende Maß für diese Leistungen bietet nun die äußere Kultur, wie sie uns in Kleidung, Wohnung und Nahrung, in selbstgeschaffenen Werkzeugen und Waffen und in sonstigen der Befriedigung der notwendigsten Lebensbedürfnisse dienenden Erzeugnissen entgegentritt.

2. Die äußere Kultur des primitiven Menschen.

Auf Grund der oben erwähnten Kriterien des primitiven Zustandes läßt sich die Frage nach der äußeren Kultur des primitiven Menschen im allgemeinen kurz beantworten. An Kleidung finden sich nur dürftige Anfänge: eine Schnur aus Bast um die Lenden, daran Baumzweige befestigt, um die Schamteile zu bedecken, das pflegt alles zu sein, wo nicht durch den stillen Handel mit benachbarten Völkern eine Zufuhr von Baumwollestoffen, Leder u. dgl. stattgefunden hat. Mit dem Schmuck verhält es sich nicht wesentlich anders. Während, wie wir später sehen werden, auf der nächsten Stufe, der totemistischen, ein üppiges Schmuckbedürfnis sich regt, vor allem im Schmuck des eigenen Körpers durch Bemalung und Tätowierung, ist bei den primitiven Stämmen davon nur wenig zu finden, und das Vorhandene ist wohl zum Teil von außen eingedrungen. Dahin gehört eine spärliche Tätowierung in einzelnen Strichen, eine Bemalung des Gesichtes mit einigen roten oder weißen Punkten, oder die Nasenscheidewand wird durch einen Pflock durchbohrt. Die Negritos der Philippinen durchlöchern sich die Lippen, um eine Reihe von Grashalmen durch die Löcher zu stecken usw. Dazu kommen Hals- und Armketten, Kopfbinden, Kämme, ein Haarschmuck aus Zweigen und Blumen u. dgl.

Wie mit der Kleidung, so steht es mit der Wohnung des Primitiven. Alle Erscheinungen deuten darauf hin, daß die erste dauerndere Wohnung des Menschen die Höhle ist. Natürliche

Berg-, seltener künstlich hergestellte Sandhöhlen sind die Zufluchtsstätten, die er aufsucht, wenn ihn in den Tropen die Regenzeit zwingt Schutz zu suchen, während in der günstigen Jahreszeit überhaupt kein Obdach nötig ist. Da wählt er sein Lager unter einem Baume oder steigt auf diesen, um sich vor den wilden Tieren zu schützen. Nur wenn in den Steppen Wind und Regen dazu nötigen, fertigt er sich nach Analogie des natürlichen Laubschutzes der Wälder einen Windschirm aus Baumästen und Blättern. Werden die Stützen dieses Schirmes zueinander geneigt und im Kreis aufgestellt, so entsteht dann aus diesem Schirm die ursprüngliche Hütte.

Der eigentliche Wohnraum des Primitiven, die Höhle, hängt nun noch mit zwei weiteren Erscheinungen zusammen, die in die früheste Kultur hinaufreichen. Als konstanten Begleiter hat der primitive Mensch ein einziges Haustier, ohne Zweifel das älteste, das es gibt, den Hund. Er ist bis heute unter allen Haustieren dem Menschen am treuesten geblieben. Noch der moderne Großstadtbewohner hat in der Regel, sofern er überhaupt ein Haustier besitzt, den Hund, und schon dem Primitiven ist er ein treuer Genosse. Darüber wie dieses erste Haustier entstand, schwebt aber ein Dunkel. Die naive Meinung geht wohl dahin, der Mensch habe das Bedürfnis nach einem solchen Genossen empfunden und darum den Hund domestiziert. Wenn man jedoch die verwilderten Hunde in den Straßen Konstantinopels oder den nächsten Verwandten des Hundes, den Wolf, betrachtet, so wird man schwerlich annehmen können, der Wunsch, diese Tiere sich anzufreunden, sei jemals bei dem Menschen besonders rege gewesen. Nach einer andern verbreiteten Version soll das Bedürfnis, den Hund zum Gehilfen bei der Jagd abzurichten, zu seiner Zähmung geführt haben. Auch dies ist aber eine jener rationalistischen Hypothesen, die auf der Voraussetzung beruhen, der Mensch handle überall nur nach vorbedachtem Plan, er wisse also im voraus schon, daß der Hund ein vortreffliches und besonders zur Hilfe bei der Jagd geeignetes Haustier sein werde. Da diese Eigenschaften des Hundes erst vorhanden waren und darum auch erst bekannt sein konnten, nachdem er domestiziert war, so ist offenbar

diese Hypothese hinfällig. Wie sind also der Hund und der Mensch in den Uranfängen der Gesellschaft zusammen gekommen? Die Antwort auf diese Frage gibt, wie ich meine, die Höhle, diese ursprüngliche Zuflucht vor Regen und Sturm. Sie ist, wie für den Menschen, so auch eine Zuflucht für das Tier, namentlich für den Hund. So hat sie denn diese ihre Bewohner zu Genossen gemacht. Daneben mag noch die Feuerbereitung, nachdem der Mensch sie gelernt hatte, das Tier an das wärmende Feuer gelockt haben. Nachdem auf solche Weise der Hund erst der Gefährte des Menschen geworden war, begleitete er ihn bei seinen Handlungen und Tätigkeiten, unter anderem auch bei der Jagd. Und da mußte sich dann freilich in ihm der Trieb des fleischfressenden Tieres regen: wie der Mensch, so jagte auch er. Die Dressur bestand daher durchaus nicht darin, daß der Mensch den Hund anleitete das Wild zu jagen; das tut er von selbst, wie man auch bei solchen Hunden sehen kann, die keine spezifischen Jagdhunde sind. Die Dressur bestand vielmehr darin, daß man es dem Hunde abgewöhnte, das erbeutete Fleisch selbst zu fressen. Das war erst eine wirklich beabsichtigte Leistung des Menschen, zu der er durch sein eigenes Bedürfnis angetrieben wurde. So ist in der Höhle das erste Haustier und an diesem in weiterer Folge wohl der erste Versuch der Dressur eines Tieres entstanden. Aber noch einen anderen Ertrag für die Anfänge der Kultur dürfen wir mutmaßlich an die Höhle als dauernden Wohnort knüpfen. Bei primitiven Völkern, zum Teil noch über die hier zu erörternde Stufe hinaus, finden sich Erzeugnisse bildender Kunst in Gestalt roher Zeichnungen von Tieren, seltener auch von Menschen vor allem in Höhlen. Bei den Buschmännern werden solche Höhlenbilder zuweilen längere Zeit vor der Zerstörung geschützt. Der frei im Walde herumschweifende Naturmensch hat weder Zeit noch Gelegenheit anders als an kleineren Objekten oder am Schmuck des eigenen Leibes seine Phantasie zu betätigen. Doch das Halbdunkel der Höhle ist wie wenige Aufenthalte geeignet, die nachbildende Phantasie anzuregen. Ungestört durch äußere Eindrücke, in Licht und Farbe durch das Dunkel gehoben, steigen hier die Erinnerungen an das im Freien Gesehene, vor allem an die Tiere

des Urwaldes auf, und es treibt den einsamen und tatlosen Bewohner, diese Erinnerungsbilder an die Wand zu projizieren. Hier spielt eine Eigenschaft herein, die wir auch an uns noch beobachten können: unsere Erinnerungsbilder sind im Dunkel oder Halbdunkel ungleich lebendiger als im Licht des Tages. So ist in der Höhle, der ersten Wohnstätte des Menschen, vielleicht zum erstenmal der Übergang von den zu Schmuck- oder Zauberzwecken dienenden Anfängen der bildenden Kunst zu einer freien Erinnerungskunst erfolgt. Erinnerungskunst ist sie aber in doppeltem Sinne: sie schafft ihre Gestalten aus der Erinnerung an das im Leben Geschaute, und sie strebt das Geschaffene dem Gedächtnis zu bewahren.

An die Kleidung und Wohnung schließt sich die Nahrung. Die Nahrungsaufnahme des Primitiven ist nicht an bestimmte Zeiten gebunden. Wenn diese Bindung an die Zeit beim Kulturmenschen ein so prägnantes Merkmal geworden ist, daß wir in dem deutschen Worte „Mahlzeit" die „Zeit" eigentlich zweimal setzen — Mahl bedeutet ebenfalls Zeit — um an diese Regelmäßigkeit zu erinnern, so kennt eine solche der Primitive nicht. Wenn er Nahrung findet und hungrig ist, so ißt er, und wenn er keine findet, so hungert er. Und unter Umständen nimmt er zur Vorsorge für die Zukunft mehr Nahrung auf einmal zu sich, als seiner Gesundheit zuträglich ist. Was die Nahrung selbst betrifft, so stoßen wir aber hier auf eine alte Theorie, welche die Vorstellung vom primitiven Menschen gefälscht hat. Er ist, so heißt es, Jäger; die Jagd ernährt ihn. Nur nebenbei kommt einmal der Genuß gesammelter oder zufällig gefundener Pflanzenteile oder Früchte vor. Doch von planmäßiger Jagd kann beim Primitiven kaum die Rede sein. Sie ist wohl möglich; doch das Wild ist nur ein Nebenbestandteil der Sammlung von Nahrung, bei der der Naturmensch, von der Hand zum Munde lebend, nur das momentane Bedürfnis befriedigt. Höchstens die Pflanzennahrung ist ein Gegenstand etwaiger Fürsorge für die Zukunft. Auch treten hier die ersten Spuren einer Arbeitsteilung auf, indem die Frau die Pflanzennahrung, Wurzeln, Knollen, Beeren, sammelt, der Mann aber gelegentlich der Jagd obliegt. Da die pflanzliche Nahrung länger

konserviert werden kann, so ist es demnach die Frau, die zuerst es lernt zu sparen und für die Zukunft vorzusorgen. Teilweise wirkt ja dieser Anfang der Kultur heute noch nach. Ebenso ist die gemischte, halb pflanzliche, halb tierische Nahrung, wie sie heute noch die weitaus vorherrschende ist, so auch die ursprüngliche. Aber mehr als später schwankt das Verhältnis nach der Gunst oder Ungunst der äußeren Lebensbedingungen. Ein sprechendes Beispiel hierfür sind die Buschmänner. Noch vor fünfzig Jahren waren sie vorzugsweise Jäger. Sie scheuten sich nicht mit ihren Bogen bewaffnet auf Elefanten und Giraffen Jagd zu machen. Doch seit die umgebenden südafrikanischen Völker, die Hottentotten, Betschuanen, Hereros, Feuerwaffen besitzen, die der Buschmann verschmäht, ist das Wild zum Teil ausgerottet und die Buschmänner, in steinige Einöden gedrängt, leben heute nur in geringem Grad von der Jagd. Sie sammeln Knollen, Wurzeln und andere, durch Kochen oder Rösten genießbar werdende Pflanzenteile. Ihre tierische Nahrung aber ist zumeist nicht mehr jagdbares Wild, sondern sie besteht aus kleineren, beim Sammeln aufgefundenen Tieren, aus Fröschen, Eidechsen, Würmern, selbst Insekten. So bietet die Jagd überall nur eines unter den Mitteln der allgemeinen Nahrungsbeschaffung, und besonders der Primitive ist mehr Sammler als Jäger. In dem Wort „Sammler“ liegt zugleich, daß er von der Natur nur nimmt, was sie ihm von selbst gibt, und daß er weder Ackerbau noch Tierzucht kennt. Die Nahrungsbeschaffung wird übrigens zugleich von einer oft erstaunlichen Kenntnis der Eigenschaften der gesammelten Objekte unterstützt. Vermöge dieser Kenntnis, die er sich wohl durch manche schlimme Erfahrung bei der Nahrungssuche erworben hat, weiß der Primitive auch solche Wurzeln und Früchte zu verwerten, die im rohen Zustand keine Nahrungsmittel sind, weil sie entweder des Feuers bedürfen, um eßbar zu werden, oder weil sie giftig sind. Der Primitive hat die schädliche Wirkung mancher dieser Pflanzen überwinden gelernt. Er zerkleinert sie und bereitet aus ihnen durch Auslaugen mit Wasser und Erhitzung genießbare Nahrung. Die Auffindung dieser in der Erde liegenden Knollen und Wurzeln geschieht aber durch das primitivste aller Ackerwerkzeuge, das der Urahne aller

späteren ist, durch den Grabstock, einen Holzstab, der unten zugespitzt und dessen Spitze im Feuer gehärtet ist.

Mit der Beseitigung der Gifte durch Wasser und Feuer aus sonst genießbaren Pflanzenteilen hängt noch eine andere primitve Entdeckung zusammen: die Verwendung der Gifte selbst. Durch die Bestreichung des Pfeils mit Pflanzengiften wird der Bogen erst zu einer eigentlichen Waffe. Die Pfeilwunde allein genügt nicht das Wild oder den Gegner zu töten, sondern der Pfeil muß vergiftet sein, damit die Verwundung den Tod oder eine vorübergehende Lähmung herbeiführt. So verwenden die Weddas und die Inlandsstämme auf Malakka den Saft des Upasbaumes gemischt mit dem Safte von Strychnosarten. Ebenso ist das bekannteste dieser Pfeilgifte, das in Südamerika, besonders Guyana verwendete Curare aus dem Safte von Strychnaceen hergestellt.

Dies führt uns zu den Waffen des Primitiven. Hier ist es höchst bemerkenswert, daß alle die oben genannten primitiven Völker Bogen und Pfeil zu handhaben wissen, daß diese Waffe aber zugleich so gut wie die einzige ist. Auch beruht die ganze Kultur ihrer Werkzeuge und Waffen — darin unterscheidet sie sich von dem Bilde, das man sich auf Grund archäologischer Ausgrabungen von der Urzeit der Völker machte — nur zu einem kleinen Teil auf der Bearbeitung des Steines, sondern man könnte sie eher ein Holzzeitalter nennen. Das Holz ist nicht nur wesentlich leichter zu bewältigen als der Stein, sondern es ist auch überall leichter in zur Bearbeitung geeigneten Formen zu finden. Selbst die Pfeilspitze bestand daher ursprünglich vielleicht überall und besteht zum Teil noch heute aus Holz; dieses wird erst später durch einen zugeschärften Stein oder durch im Tauschverkehr erworbenes Eisen ersetzt.

Nun begreifen wir leicht, wie das Holz in den von der Natur selbst gebotenen Formen zur Keule, zur Axt, zum Grabstock, oder wie Knochen, Hörner, Muschelschalen u. a. zu Werkzeugen und Schmuckmitteln geworden sind. Wie aber ist der primitive Mensch zu Bogen und Pfeil gekommen? Zumeist nimmt man wohl an, diese Waffe sei von irgendeinem sinnreichen Kopf der Urzeit erfunden worden. Doch ein Erfinder muß, wenn er diesen Namen

mit Recht führen soll, im allgemeinen vorher wissen, was er erfinden will. Der Mensch, der zum ersten Male Bogen und Pfeil angefertigt hat, müßte also schon ein Bild davon in seinem Geiste getragen haben. Es ist verhältnismäßig leicht, vorhandene Werkzeuge zu kombinieren oder in zweckmäßiger Weise zu verbessern. Aber Werkzeuge aus nichts als dem vorher schon irgendwie die Anlage dazu in sich tragenden Material schaffen kann niemand. Darum sind die primitivsten Werkzeuge, wie der Grabstock, die Keule, der Hammer, sämtlich Produkte der Natur, an denen der Mensch höchstens kleine Veränderungen anbringt, zu denen ihn ihr Gebrauch nötigt. Doch Bogen und Pfeil sind offenbar solche Werkzeuge nicht. Einen Hinweis zur Lösung des Problems kann uns hier vielleicht eine Jagdwaffe geben, die freilich schon einer späteren, der totemistischen Kultur angehört, aber im Prinzip einfacher als Bogen und Pfeil ist. Das ist der Bumerang der Australier. Der Name ist wohl allbekannt. Aber wie die Waffe, namentlich in ihrer besonders charakteristischen Form beschaffen ist, bei der sie, wenn sie nichts trifft, durch die Luft wieder zum Schützen zurückfliegt, ist weniger bekannt. Der Bumerang, dem diese nützliche Eigenschaft zukommt, ist nämlich zunächst ein gekrümmtes und an beiden Enden zugespitztes Wurfholz. Daß diese gekrümmte Form in größere Ferne reicht und sicherer trifft als eine geradlinige Stange, darüber hat den Australier natürlich erst die Erfahrung belehrt. Daß aber die Waffe wieder zurückkehrt, das wird nicht erreicht, wenn man sie möglichst regelmäßig konstruiert. Dann fällt vielmehr der Bumerang unter allen Umständen zu Boden und bleibt liegen. Nun zeigt sich, daß beide Hälften dieses Wurfholzes asymmetrisch sind. Die eine ist etwas spiralig gewunden, und wenn ein Mensch die Waffe schräg nach vorn wirft, so beschreibt sie nach ballistischen Gesetzen eine Kurve, die in sich selbst zurückkehrt. Auch diese Asymmetrie ist natürlich zufällig gefunden worden, und das konnte um so leichter geschehen, weil primitive Werkzeuge überhaupt nie in exakter Weise hergestellt werden. Daß diese Asymmetrie nützlich sei, hat darum erst der Erfolg gezeigt. Infolgedessen begann man jedoch, möglichst getreu diejenigen Werkzeuge nachzubilden,

die jene Eigenschaft am vollkommensten besaßen. Dieses Wurfholz ist also keine Waffe, die eine besondere Erfindungskraft forderte. Wohl aber verlangte sie eine gewisse Beobachtungsgabe. Die Eigenschaften, die sie am Leben erhielten, sind demnach durch Zufall gefunden und dann durch die aufmerksame Beachtung der einmal gefundenen günstigsten Eigenschaften befestigt worden. Können wir uns nun in analoger Weise auch die Entstehung von Bogen und Pfeil denken? Gewiß ist diese Waffe ebenfalls nicht in allen ihren Teilen auf einmal ersonnen worden. Der Naturmensch, der sich im dichten Urwald durch das Gezweig drängt und den unsanften Stoß der zurückgebogenen Zweige am eigenen Leibe verspürt, gewinnt jedoch einen lebhaften Eindruck von der elastischen Stoßwirkung des gebogenen Holzes. Wie leicht sich hier die Beobachtung aufdrängt, daß diese Wirkung mit der Biegung aus der natürlichen Form zunimmt, dafür bildet eine Bogenform, die in den asiatischen Festlands- und Inselgebieten vorkommt, einen sprechenden Beleg. Dabei wird nämlich der Bogen aus einem von Natur gekrümmten Holzstab angefertigt, nicht aber so, daß die natürliche Krümmung des Holzes der Krümmung des Bogens entspricht, sondern umgekehrt. So entsteht ein reflexiver Bogen, dessen elastische Stoßwirkung natürlich bedeutend größer ist. Um die Rückwärtsbiegung zu erleichtern, setzen daher auch manche in der Kultur fortgeschrittenere Völker den Bogen aus mehreren Schichten von Holz, Horn, Sehne usw. zusammen. Hatte man überhaupt erst die gewaltige Stoßkraft wahrgenommen, die ein Stab durch eine Krümmung gewinnt, so lag es nun nahe, diese dadurch dauernd zu machen, daß man den Holzstab zurückbog und etwa durch eine Bastschnur oder bei der Verwendung von Bambus durch einen aus dem Bambus selbst losgelösten Streifen die beiden Enden verband. Damit war die gewöhnliche Form des Bogens gegeben; und jetzt konnte natürlich leicht an der Sehne, die so entstanden war, unmittelbar wahrgenommen werden, daß durch sie einem an sie angelagerten leichteren Holzstab eine gewaltige Stoßkraft mitgeteilt wurde. So trat zum Bogen der Pfeil, der durch die gleichzeitige Repulsivkraft des Bogens und der Sehne in die Ferne geschleudert wird. Doch hier kam noch etwas anderes hinzu, was

deutlich zeigt, daß bei solchen primitiven sogenannten Erfindungen, bei denen stets die Natur selber nicht minder beteiligt ist als der erfindende Mensch, in der Regel mehrere Motive zusammenwirken. Der Pfeil besteht nur sehr selten bloß aus einem irgendwie zugespitzten oder mit einer Stein- später Eisenspitze versehenen Holz, sondern er ist bekanntlich am andern Ende gefiedert, sei es, daß direkt die Federn eines Vogels oder aber auch, wie z. B. bei den zentralafrikanischen Pygmäen, Nachahmungen des Vogelgefieders aus Palmblättern hierzu gewählt werden. Als Motiv für die Hinzufügung des Gefieders nimmt man gewöhnlich die Sicherung der Richtung der Bewegung an. Auch ist dies tatsächlich die eintretende Wirkung. · Doch wie beim Bumerang müssen wir wieder die Frage erheben: wie kommt der Mensch dazu, eine solche Sicherung vorauszusetzen, von deren mechanischen Bedingungen er doch nicht das geringste weiß? Hier haben wir wohl des Rätsels Lösung in der Assoziation des abgeschossenen Pfeils mit dem fliegenden Vogel, der durch die Wirkung seines Gefieders die Lüfte durchschneidet. Der Mensch überträgt also die Bewegung des Vogels auf die des Pfeiles. Aber gewiß überträgt er sie nicht in dem Gedanken, dadurch mechanisch die Bewegung zu sichern; sondern wir haben uns daran zu erinnern, daß für den Primitiven das Bild einer Sache eigentlich immer die Sache selbst ist. Wie für ihn im Bilde eines Menschen dessen Seele sitzt, so daß er gelegentlich von Furcht ergriffen wird, wenn ein Maler sein Bild zeichnet und mit sich nimmt, so wird ihm der gefiederte Pfeil zum Vogel. Die Eigenschaft des Vogels überträgt sich ihm durch Zauberwirkung auf den Pfeil. Und hier trifft nun in der Tat das magische Motiv mit dem mechanischen Effekt zusammen.

Wie sich der Primitive in der Beschaffung der Werkzeuge und Waffen unmittelbar an die Vorbilder der Natur hält, so nun auch bei den Gefäßen, deren er sich bedient. Eine Töpferei existiert ursprünglich bei keinem der primitiven Stämme, sondern sie benutzen Naturobjekte von geeigneter Beschaffenheit als Aufbewahrungsmittel gesammelter Gegenstände. So verwenden die Negritos der Philippinen Kokosnußschalen, so die Inlandstämme der malayischen Halbinsel den Bambus, der durch seine verschiedene Dicke

und besonders durch die Internodien des Stammes es möglich macht, beliebige Gefäße herauszuschneiden, indem man das Rohr eine Strecke über und unmittelbar unter dem Internodium durchschneidet und so ein Gefäß mit Boden erhält. Wo von primitiven Völkern Töpfe aus Holz geschnitzt werden, wie von den Weddas und den Buschmännern, da kann man sicher annehmen, daß erst die Bekanntschaft mit dem Metall oder die Handhabung von Steinwerkzeugen verhältnismäßig spät zu ihrer Herstellung geführt hat. Kochtöpfe aber besitzt der Naturmensch nicht. Er bereitet seine Speisen unmittelbar im Feuer oder in heißer Asche.

Hier erhebt sich nun ein letztes Problem primitiver Kultur, das von besonderem Interesse ist: das der Gewinnung des Feuers. Sie hat auf das menschliche Bewußtsein einen tiefen und in der Sage lange nachwirkenden Eindruck gemacht. Im totemistischen Zeitalter begegnen uns, wie wir sehen werden, überall Legenden von heilbringenden Tieren, die den Menschen das Feuer gebracht haben. Im Heldenzeitalter wird das feuerbringende Tier zum feuerbringenden Helden. Man erinnere sich an Prometheus, der es vom Himmel holt und damit die Rache der Götter auf sich lädt. Gleichwohl ist die ursprüngliche Herstellung des Feuers sehr einfach. Und sie weist wieder, ähnlich wie die so mancher Geräte und Werkzeuge, auf natürliche Bedingungen hin, die sich von selbst bieten. Der Mensch hat die Bereitung des Feuers nicht erfunden, sondern eher kann man sagen, er hat sie gefunden, da es durch Manipulationen entstand, die er bei der Herstellung seiner Geräte ausführte. Und gerade hier ist es von eminenter Wichtigkeit, daß das erste Zeitalter, wenn wir es nach seinen Werkzeugen nennen wollen, nicht ein Stein- sondern vor allem ein Holzzeitalter gewesen ist. Schon oben war von der Bearbeitung des Bambus zu Gefäßen für die Aufbewahrung von Früchten und Flüssigkeiten die Rede. Mit einem scharfen Bambussplitter wird ein Bambusstamm auseinandergesägt, um seine Teile zu verwerten. Geschieht dies Zersägen bei trockener Luft, so zerstäubt aber das Holz, und die Sägespäne erwärmen und entzünden sich endlich. Sobald sie zu glimmen anfangen, pustet man dagegen, und das Feuer flammt auf. Dies ist die sägende und wahrscheinlich die ursprünglichste

Feuerentzündung. Nachdem sie auf solche Weise ohne Absicht entstanden, ist sie dann zu einem geläufigen Verfahren absichtlicher Feuerbereitung geworden. Aber auf einer höheren Stufe regte sich das weitere Bedürfnis, Löcher in Holz zu bohren. Und so entstand die zweite Methode der Feuerbereitung, die Feuerbohrung. Ein Holzstück wird mit einem geschärften Stück harten Holzes durchbohrt, und so wiederholt sich hier derselbe Prozeß wie bei der Methode des Sägens. Die des Bohrens ist die wirksamere, man erhält das Feuer schneller. Immerhin sind beide mühselig und zeitraubend, und man kann es dem Naturmenschen nicht verargen, wenn er den Europäer, der vor seinen Augen durch Reibung ein schwedisches Streichholz entflammt, für einen Zauberer hält. Darum spielt die Bewahrung des Feuers eine große Rolle, und wenn der Wilde seinen Wohnplatz wechselt, so ist er in der Regel zuerst darauf bedacht lebendiges Feuer mitzunehmen, um der Neubereitung enthoben zu sein.

Noch mag schließlich diesen Bildern äußerer Kultur ein Zug beigefügt werden, der für die Stellung des Primitiven zu seiner Umgebung besonders charakteristisch ist. Der primitive Mensch lebt in enger Verbindung mit seinesgleichen; aber er schließt sich ab gegen andere, benachbarte Stämme, was noch dadurch begünstigt wird, daß diese ihm seine Existenz streitig machen, wenn er ihnen nicht, wie die Pygmäen Zentralafrikas den Monbuttus, die anthropophagischen Sitten huldigen, selbst zum Opfer fällt. Dennoch regt sich frühe schon das Bedürfnis nach Hilfsmitteln, die der Primitive nicht selbst zu erzeugen vermag, die er aber zufällig irgendwie kennen gelernt hat. So entsteht das, was man den „geheimen Tauschhandel“ zu nennen pflegt. Bezeichnend dafür ist ein Beispiel, das von den Vettern Sarasin von den Weddas geschildert wird. Der Wedda geht des Nachts vor das Haus eines singhalesischen Schmiedes der Umgebung und legt hier nieder was er zum Tausch anzubieten hat, das gejagte Wild, Elfenbein u. dgl., und dazu fügt er aus Palmblättern gefertigt das Bild einer Pfeilspitze. In der nächsten Nacht kommt er wieder, und der Schmied hat wirkliche Pfeile aus Eisen hingelegt für die Tauschwaren, die er weggenommen. Man könnte meinen, diese

Art Tauschhandel setze ein allzu gewagtes Vertrauen voraus. Aber wenn der Schmied das, was ihm hingelegt wurde, wegnehmen und die Pfeile nicht liefern wollte, so könnte er sicher sein, daß demnächst ihn selbst ein Pfeil aus geschütztem Hinterhalte treffen würde. So gelangt durch den geheimen Tauschhandel manches, namentlich Stoffe zur Kleidung, Eisen und Schmuckmittel in die Hände des Primitiven, was seine äußere Kultur auf eine etwas höhere Stufe erhebt.

Werfen wir hiernach einen Blick zurück auf das Bild dieser Kultur, so zeigt es vor allem, daß der Begriff des Primitiven angewandt auf den Menschen überall nur als ein relativer gelten kann. Absolut primitiv ist uns der Mensch überhaupt unbekannt; auch würde uns die Kenntnis eines solchen, da er eigentlich mit dem tierischen, also vormenschlichen Zustand zusammenfiele, kaum ein Verständnis seiner weiteren Entwicklung verschaffen können. Der primitive Mensch ist relativ primitiv insofern, als zwar verschiedene Anfänge der Kultur bei ihm zu finden sind, aber nach jeder Richtung eben nur Anfänge, die sich durchaus an die Natur, an die von ihr direkt gebotenen Hilfsmittel anlehnen. Gerade in diesen Anfängen schon unterscheidet sich jedoch der primitive Mensch vom Tier. Er hat Anfänge einer Wohnung, einer Kleidung, obgleich er in beiden Beziehungen entweder bloß die Hilfsmittel benutzt, die ihm die Natur bietet, oder indem er diese Hilfsmittel teils nachahmt, teils verbindet, wie bei dem aus Blätterwerk gebildeten Windschirm oder bei der wohl die höchste Leistung dieser Stufe bezeichnenden Waffe, Bogen und Pfeil. Doch alles dies sind Anfänge, die auch schon die Anlagen zu höheren Bildungen in sich tragen. Die Gestaltung der Hütte aus dem Windschirm, der Lanze aus dem Stab und dem Pfeil, des geflochtenen Korbes aus der Kokosnuß oder der Kürbisschale sind naheliegende weitere Schritte auf diesem Weg von der Natur zur Kultur. Hinzu tritt die Bereitung der Nahrung unter Mithilfe des Feuers, die eng an die Entdeckung der Feuererzeugung geknüpft ist, während diese wieder bei der Herstellung primitiver Werkzeuge aus Holz zur Hälfte zufällig gefunden, zur andern wirklich erfunden wurde. So ist es die Schaffung des Werkzeuges auf der einen und die an

diese gebundene Feuerbereitung auf der andern Seite, was vor allem den primitiven Menschen von früh an von dem Tiere scheidet. Ergänzend tritt hinzu die erste eigentliche, von sonstigen Werkzeugen scharf sich scheidende Waffe: Bogen und Pfeil. In ihrer Zusammensetzung ist auch sie in Anlehnung an Hilfsmittel der Natur entstanden. Zugleich wirft aber die Beschränkung auf diese Waffe ein bedeutsames Licht auf die primitive Gesellschaft. Bogen und Pfeil sind auch späterhin noch lange, bis zu den Anfängen der Feuerwaffen herab, Hilfsmittel der Kriegführung gewesen, abgesehen davon, daß sie der Jagd dienten. Doch mit ihnen allein ist ein geordneter Kampf, ist überhaupt eine Kriegführung unmöglich. Daher tritt auf den frühesten Denkmälern der Kulturvölker zwar der Bogenschütze auf, aber als Mitkämpfer neben den mit Schild und Lanze bewaffneten Kriegern. Mit Lanze und Schild kann in geschlossener Reihe gekämpft werden. Der Bogenschütze muß als Einzelner kämpfen. So kennen denn die Primitiven keinen Krieg der Stämme, sondern nur einen Kampf einzelner gegen einzelne. In der Tat schließen Bogen und Pfeil, wo sie allein zur Verwendung kommen, den offenen Kampf aus. Mit ihnen erlegt der Primitive seinen Gegner aus dem schützenden Busch: so der Naturwedda den Kulturwedda oder Singhalesen, wenn dieser ihn im geheimen Tauschhandel hintergangen hat, oder auch den Stammesgenossen, wenn er ihm die Frau abspenstig macht. Wie der stille Tauschverkehr in der Verborgenheit sich abspielt, so auch der Kampf. Darum aber sind Bogen und Pfeil überhaupt ursprünglich zur Jagd, nicht zum Kampfe bestimmt. Schon das beweist, daß das primitive Leben nicht der von Thomas Hobbes geschilderte Kampf aller gegen alle, sondern daß es wohl eher ein Zustand des Friedens ist, der nur gelegentlich in dem Affekt, den der natürlich auch hier nicht fehlende Wettstreit der Interessen entzündet, durch einen Kampf einzelner mit einzelnen unterbrochen wird.

3. Der Ursprung der Ehe und der Familie.

Daß der Ursprung der Ehe und Familie überhaupt ein Problem sei, ist lange Zeit verkannt worden. Man nahm an, vermöge der natürlichen Geschlechtsbeziehungen habe der Mensch von Anfang an in der Ehe gelebt. Zugleich projizierte man ohne weiteres die monogamische Ehe der Gegenwart in eine unbegrenzte Vergangenheit, wo sie schließlich in der Vorstellung von einem Urelternpaar ihren Abschluß fand. Doch abgesehen von dieser mythologischen Vorstellung konnte sich jene Voraussetzung auch auf positive Gründe stützen. Wissen wir doch, daß viele Tiere in monogamischer Ehe leben. Außer den nestbauenden Vögeln sind es vor allem Säugetiere, darunter solche die dem Menschen physisch nahestehen, bei denen die monogamische Ehe herrscht: so bei dem Gorilla, der Primatenform, die am meisten an den Menschen erinnert, wahrscheinlich auch bei dem Schimpanse, obgleich hier sichere Nachweise fehlen. Also warum soll nicht auch der Mensch aus dem tierischen Zustande die monogamische Ehe bereits in seine primitive Kultur mitgebracht haben? So hat denn diese Annahme bis über die Mitte des vorigen Jahrhunderts hinaus beinahe als ein selbstverständliches Axiom gegolten. Da trat um das Jahr 1861 ein schweizerischer Rechtsgelehrter und Altertumsforscher, J. Bachofen, mit einem merkwürdigen Werke über das „Mutterrecht" an die Öffentlichkeit, in dem er jene bis dahin fast unbestrittene Lehre von der Ursprünglichkeit der monogamischen Ehe sowie der nicht minder für selbstverständlich geltenden Herrschaft des Mannes in dieser Ehe, mit einem Wort die sogenannte patriarchalische Theorie, als eine irrtümliche hinzustellen suchte. Er ging von einer Notiz über die Lykier bei Herodot aus, bei denen, wie dieser Schriftsteller berichtet, vielmehr die Frau für die Sippenzugehörigkeit der Kinder maßgebend sei, nicht der Mann, so daß bei ihnen Söhne und Töchter der Familie der Mutter angehörten, nicht der des Vaters, und die Erbfolge von der Mutter ausgehe, nicht vom Vater. Bachofen fand noch bei andern Völkern Andeutungen ähnlicher Art. So wies er darauf hin, daß sich in

der Germania des Tacitus eine Bemerkung findet, nach welcher bei manchen germanischen Stämmen der Sohn dem Bruder der Mutter näher stehe als seinem Vater. Ähnliche Äußerungen finden sich in Cäsars „Bellum Gallicum“ über die Briten. Bachofen sammelte noch mehr solche Beispiele und machte insbesondere auch Züge des Mythus und der Sage geltend, die ein ähnliches Übergewicht der Frau in der Vorzeit anzudeuten schienen. Er meint, man schätze — und das war für seine Zeit gewiß richtig — die Sage zu gering, wenn man sie für gänzlich bedeutungslos halte. Sie sei zwar nicht die Wirklichkeit, aber sie gebe doch in phantastischer Form ein Bild der Wirklichkeit früherer Zeiten. Bachofen erhob nun aber sofort seine Einzelbeobachtungen zu einer allgemeinen Theorie. Der Periode des Patriarchats oder der Vaterherrschaft sei eine Periode der Mutterherrschaft vorangegangen, die Gynäkokratie. Zuerst sei die Mutter das Haupt der Familie gewesen. In romantischen Farben schildert er diesen Zustand, wo das schöne Geschlecht die Geschicke der Menschheit geleitet habe. Dann sei der Mann mit seinem rauheren Wesen aber seiner größeren Intelligenz an die Stelle getreten und habe die Herrschaft an sich gerissen. Und er fragt nun weiter: woher kommt es, daß trotz dieser natürlichen Überlegenheit des Mannes die Frau früher als er die Familie beherrschte? Er antwortet darauf, was zu seinen romantischen Ideen von der Herrschaft der Frau in einem merkwürdigen Gegensatz steht, mit einer äußerst nüchternen realistischen Erwägung. Wir müssen, so meint er, von dem Falle ausgehen, wo noch heute in der Gesellschaft die Mutter allein für ihre Kinder in Namengebung, Erbschaft usw. maßgebend ist. Dieser Fall tritt dann ein, wenn die Kinder außerhalb der Ehe geboren worden sind. Dann kennt das Kind seinen Vater nicht und vielleicht kennt ihn auch die Mutter nicht. Dieser Zustand des außerhalb der Ehe geborenen Kindes muß daher auf die Allgemeinheit übertragen werden, wenn wir die Entstehung der Mutterfolge erklären wollen. Also: ehe die Weiberherrschaft eintrat, hat ein Zustand der Agamie, der Ehelosigkeit oder der regellosen Verbindung der Geschlechter bestanden. So entsteht gewissermaßen ein im Gegensatz zur Familie der Kulturvölker entworfenes Bild,

welches dem, das dereinst Hobbes für die politischen Verhältnisse des Urzustandes entworfen hatte, ähnlich ist. Die Abwesenheit jeder Ordnung ist kennzeichnend hier wie dort. Eben daraus läßt sich nun aber auch, wie Bachofen meint, im Hinblick auf die tatsächlichen Eigenschaften der Frau die Entstehung der Gynäkokratie erklären. Jenes Zustandes der allgemeinen Promiskuität der Geschlechter mußte vor allem die Frau vermöge ihrer seelischen Eigenschaften überdrüssig werden. Sie wehrte alle anderen Männer ab, um einem einzigen sich hinzugeben. Darin bewährte sie sich als die Bewahrerin der Zucht und Sitte, die sie seitdem geblieben ist. So gebührt denn ihr, nicht dem Manne der Ruhm, die monogamische Familie gegründet zu haben. Demgemäß war sie auch zunächst deren natürliche Erhalterin und Beschützerin. Ihrer Sippe wurden die Kinder eingeordnet, nach ihrer Sippe richtete sich die Erbfolge, und auch dieser Zustand ist, aus allgemeingültigen Ursachen entsprungen, nach Bachofen während einer langen Zeit der allgemeine auf der Erde gewesen. Warum ist er aber nicht erhalten geblieben? Er konnte es nicht, so lautet die Antwort, weil die Frau seelisch zwar allein geeignet war ihn zu begründen — der Mann wäre nie imstande gewesen die Monogamie herzustellen — weil sie aber nicht in gleicher Weise fähig war diesen Zustand dauernd zu erhalten. Denn die Frau ist nicht zur Herrschaft geboren. Sie steht an Intelligenz wie an physischer Stärke hinter dem Manne zurück. So ergeben sich im ganzen drei Perioden: der Agamie oder Promiskuität folgt die Frauenherrschaft oder das Mutterrecht; dieser die Männerherrschaft oder das Vaterrecht.

In den folgenden Jahren ist viel über diese Hypothesen Bachofens gestritten worden. Manche Tatsachen konnten vom Standpunkte der Altertumswissenschaft aus nicht geleugnet werden. Aber man bekämpfte doch mit Recht die Annahme der Allgemeingültigkeit eines einstigen „Mutterrechts“ und noch mehr seinen Ursprung aus einem völlig ungebundenen Hordenzustand. So trat denn allmählich die im wesentlichen auf philologisch-archäologische Argumente gegründete Theorie des schweizerischen Rechtsgelehrten in den Hintergrund, bis sie auf einmal zuerst in den siebziger Jahren

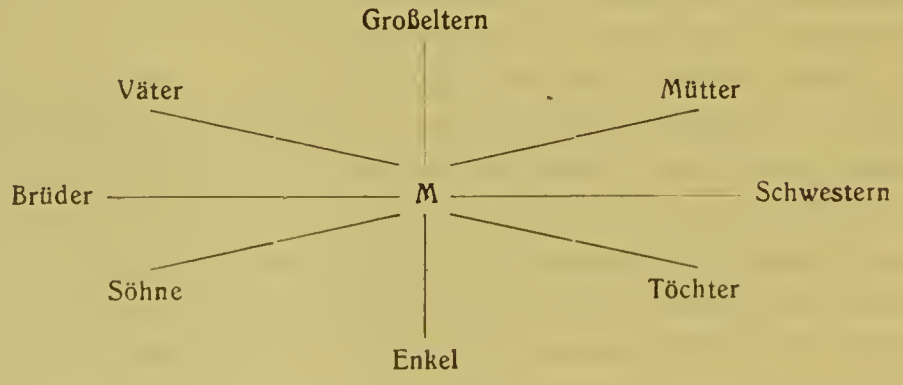
des 19. Jahrhunderts von ganz anderer Seite eine wesentliche Stütze und Neubegründung zu erfahren schien. Es war die Ethnologie, die hier zur Stelle trat, und wieder war es dasjenige Gebiet der Völkerkunde, das man in spezifischer Weise als ein solches primitiver Kultur zu betrachten pflegte, das besonders zu Schlüssen verwertet wurde: Australien. Hier ergab sich in der Tat, daß jene Mutterfolge, die Bachofen auch bei den Kulturvölkern als das Ursprüngliche nachgewiesen zu haben glaubte, noch jetzt vielfach existiert. Ja, sie ist in Australien so überwiegend, daß heute noch etwa $^3/_5$ der Stämme dem System der Mutterfolge huldigen und nur $^2/_5$ dem der Vaterfolge. Auch ist es wahrscheinlich, daß in manchen Fällen, wo jetzt die Vaterfolge eingetreten ist, früher die Mutterfolge herrschend war. Der gründlichste Erforscher der sozialen Verhältnisse Australiens, Howitt, kam daher in seinem Werk über die Eingeborenen des Südostens von Australien zu einem ähnlichen Ergebnis wie dereinst Bachofen auf Grund seiner antiquarischen Forschungen. Alle ursprünglichen Familienbeziehungen sind nach seiner Meinung aufgebaut auf dem System der Mutterfolge, das sich, wenn auch zumeist in beschränkterer Ausbreitung als in Australien, ebenso in Amerika, in Melanesien und Polynesien und in einigen Teilen der Alten Welt, besonders bei nordsibirischen Völkerschaften und bei den Drawidastämmen im Süden Vorderindiens nachweisen läßt. Auf Grund dieser Tatsachen hat daher unter den Ethnologen der Gegenwart mehr und mehr eine Anschauung Verbreitung gewonnen, die mit Bachofens Theorie im wesentlichen zusammentrifft. Wieder fragte man sich hier, wie ein solches System der Mutterfolge möglich sei, und man antwortete, es sei nur dadurch möglich, daß ursprünglich zwar die Mutter, nicht aber der Vater dem Sohne und der Tochter bekannt waren — wiederum also ein Analogieschluß von den in der heutigen Gesellschaft außerhalb der Ehe vorkommenden Verhältnissen. Demgemäß nahm man abermals einen Zustand ursprünglicher Promiskuität an, aus dem die Ehe hervorgegangen sei. Nicht diese und nicht die Familie sei das Ursprüngliche, sondern die Ehelosigkeit, ein geschlechtlicher Verkehr aller mit allen, gewissermaßen ein auf die Beziehungen

zwischen Mann und Weib übertragenes Gegenbild des staatlosen Urzustandes des alten Naturrechtes.

Die Ethnologie hat dann aber weiterhin noch andere Erscheinungen aufgefunden, die diese Auffassung zu begünstigen schienen. Besonders zwei Reihen von Argumenten haben hier eine große Rolle gespielt und spielen sie zum Teil noch heute. Das erste ist wieder der Ethnologie Australiens entnommen. Hier begegnet uns nämlich eine merkwürdige Erscheinung, die allerdings weder Monogamie noch auch Agamie genannt werden kann, sondern auf den ersten Blick eine Art Zwischenform darstellt: die sogenannte Gruppenehe. Sie besteht darin, daß sich mehrere Männer mit mehreren Frauen zu einer gemeinsamen Ehe verbinden. Dabei heiraten entweder einige Brüder einige Schwestern oder überhaupt Männer einer Sippe gemeinschaftlich Frauen einer anderen. Die Gruppenehe kann so als eine Art Übergang von der Promiskuität zur Monogamie erscheinen. Zuerst, so kann man sich etwa die Sache vorstellen, zieht sich die Verbindung aller mit allen auf beschränktere Gruppen zurück und dann erst auf die Verbindung eines einzelnen Mannes mit einer Frau.

Doch weder die Weiberfolge allein noch die Gruppenehe allein würden vielleicht zugereicht haben, so viele hervorragende Ethnologen, wie neben Howitt die beiden hochverdienten Erforscher Australiens, Spencer und Gillen, den gelehrten Vertreter der vergleichenden Völkerkunde J. G. Frazer und noch manche andere, an diese Theorie glauben zu lassen, wäre nicht ein weiteres Argument hinzugekommen, das besonders eingehend von dem amerikanischen Ethnologen Lewes Morgan in seiner Urgeschichte der Menschheit (Ancient Humanity, 1870) dargelegt wurde. Es besteht in dem, was Morgan das „Malayische Verwandtschaftssystem“ genannt hat. Dieses ist uns freilich nicht als ein System wirklicher Verwandtschaften bekannt, sondern es besteht nur in der Sprache gewisser Völker als ein System von Bezeichnungen oder kurz als eine Nomenklatur, die sich teils auf Verwandtschafts-, teils und hauptsächlich aber auf die Altersverhältnisse der Mitglieder einer und derselben Sippe bezieht. Der Ausdruck „malayisch“ ist für dieses System nicht ganz zutreffend. Besonders auf der

Insel Hawaii, aber auch auf mikronesischem Gebiet ist diese Nomenklatur aufzufinden. Das Wesentliche derselben läßt sich sehr einfach definieren. Sie besteht oder bestand darin, daß z. B. ein Mann von Hawaii Vater nicht bloß seinen wirklichen Vater nennt, sondern jeden Mann, der nach seinem Alter möglicherweise sein Vater sein könnte, also mit einem Worte jeden Mann der nächstälteren Generation der gleichen Sippe. Ebenso nennt er Mutter nicht bloß seine eigene Mutter, sondern jede Frau, die möglicherweise ihrem Alter nach seine Mutter sein könnte. Er nennt Brüder und Schwestern die Männer und Frauen seiner eigenen, Söhne und Töchter die der nächstjüngeren Generation, und das geht so weiter bis zum Großvater und zur Großmutter, zum Enkel und zur Enkelin. Um ferner abliegende Generationen kümmert sich der Mann von Hawaii nicht, der Urgroßvater fällt ihm mit dem Großvater, der Urenkel mit dem Enkel zusammen. Die Bezeichnungen sind also höchst einfacher Art. Dem Mann selbst — wir wollen ihn im beistehenden Schema mit M be-



zeichnen — stehen in gleicher Generation Brüder und Schwestern zur Seite, über ihm als ältere Generation Väter und Mütter, darüber auch noch Großväter und Großmütter, darunter Söhne und Töchter, dann Enkel und Enkelinnen. Das nämliche gilt natürlich auch für die Frau. Das ganze System umfaßt demnach fünf Generationen.

Nun behauptete man, dieses System könne nur aus einer vorangegangenen Periode allgemeiner Promiskuität herrühren. Denn wie sollte es sonst möglich sein, daß jemand jeden Mann, der innerhalb der gleichen Sippe dem Alter nach sein Vater sein könnte,

wirklich als Vater bezeichnete, wenn nicht eben die Vaterschaft allgemein unbekannt wäre? Gehen wir jedoch von diesem letzten Argument aus, so liegt zunächst ein schwacher Punkt dieser Hypothese schon darin, daß nicht bloß alle Männer der älteren Generation Väter genannt werden, sondern auch alle Frauen Mütter. Von der Mutter sollte man doch erwarten, sie sei jedem aus der gerade bei primitiven Völkern meist lange dauernden mütterlichen Ernährung, dann durch das Aufwachsen in ihrer Nähe bekannt gewesen. Ferner läßt es sich kaum mit dieser Hypothese in Einklang bringen, daß die Verhältnisse der Verschwägerung in den malayo-polynesischen Sprachen meist sogar schärfer unterschieden werden als in den unserigen. Ein Mann von Hawaii bezeichnet z. B. den Bruder seiner Frau anders als eine Frau den Bruder ihres Mannes. Unserem Schwager entsprechen also dort zwei Begriffe. Und jedenfalls wird dieser Begriff Schwager auf ein Individuum angewandt, er setzt daher eine Ehe voraus. Man müßte sich also hier mit der Annahme helfen, diese Bezeichnung sei später erst zu den ursprünglichen Verwandtschaftsnamen hinzugekommen. Dann bliebe aber immer noch die Tatsache bestehen, daß diese Bezeichnungen nach ihrer unmittelbaren Bedeutung bloß Namen für Altersstufen sind, und es ist daher eine offene Frage, ob sie daneben auch noch Verwandtschaftsbezeichnungen seien. Das sind sie nun, soweit unsere Beobachtung reicht, jedenfalls nicht. Der Mann von Hawaii, soweit man etwas von ihm weiß, hat im allgemeinen Vater und Mutter gekannt, nur die spezifische Bezeichnung für beide hat er nicht besessen. Wo er den Vater nicht etwa mit seinem Eigennamen nannte, hat er ihn offenbar ebenso genannt wie die älteren Männer seiner Umgebung überhaupt. Daß man auf andere Männer und Frauen unseren Vater- und Muttернamen überträgt, kommt auch bei europäischen Völkern vor. So ist es besonders russische Sitte, Personen, die durchaus nicht verwandt sind, als „Väterchen“ und „Mütterchen“ anzureden. Was nun bei dem sogenannten „malayischen Verwandtschaftssystem“ die Annahme im höchsten Grade wahrscheinlich macht, daß es sich hier überhaupt nicht um Verwandtschaftsgrade handelt, sondern um Altersstufen, das ist schließlich eine andere bei

diesen Diskussionen übersehene Erscheinung. Genau in den Gebieten, wo in der Sprache diese Nomenklatur gilt, finden wir die Einrichtung, daß von früher Zeit an die Jünglinge und Männer getrennt von den Frauen und Kindern leben. Es ist die Einrichtung des „Männerhauses" mit seinen Altergenossenschaften, die hier in der Gesellschaft eine wichtige, die Familiengemeinschaft zurückdrängende Rolle spielt. Die Aufmerksamkeit des einzelnen richtet sich dabei naturgemäß vor allem auf die Genossen der gleichen Altersklassen, nach denen sie auch im Männerhause meist gesonderte Abteilungen bewohnen. Das sogenannte „malayische Verwandtschaftssystem" ist also überhaupt kein Verwandtschaftssystem, sondern eine Nomenklatur der Altersstufen, die in den sozialen Lebensbedingungen begründet ist. Diese Bedingungen bringen es mit sich, daß die Genossen des gleichen Geschlechts enger miteinander verbunden sind als Männer und Frauen. Im Männerhaus ist der Genosse der gleichen Abteilung der Bruder, der der nächst älteren der Vater. Mit ihnen zieht der einzelne in den Krieg, geht auf die Jagd. So gehören denn auch diese Erscheinungen nicht der tiefsten Stufe der Kultur an. Ebenso wird durch diese Generationenbezeichnung selbstverständlich keine Form der Ehe ausgeschlossen. Ist es doch eigentlich eine falsche Übersetzung, wenn wir hier den Namen Vater, Mutter, Bruder usw. die Begriffe unterschieben, die wir mit diesen Wörtern verbinden.

Die Hypothese, daß der Familie, mag sie nun monogamisch oder polygamisch organisiert sein, ein Zustand allgemeinen Geschlechtsverkehrs, der sogenannten Agamie oder Promiskuität vorangegangen sei, stützt sich nun aber, wie oben bemerkt, außer auf die Mutterfolge und die malayo-polynesische Altersbenennung, noch auf die Gruppenehe, die darin besteht, daß mehrere Männer mehrere Frauen gemeinsam heiraten. Man deutet dies — das scheint in der Tat auf den ersten Blick nahe zu liegen — als Übergangsstufe zwischen einem allgemeinen Geschlechtsverkehr innerhalb der Horde und den beschränkten Eheverbindungen späterer Zeit. Um zu entscheiden, ob und wie ein solcher Übergang stattfinden konnte, müssen wir jedoch vor allem das Verhältnis ins Auge fassen, in welchem bei den Völkern, bei denen die „Gruppenehe" vorkommt,

diese zu den sonstigen Formen der Ehe steht. Da ergibt sich denn zunächst, daß sie eine besondere Art der Polygamie ist. Freilich ist sie mit der uns geläufigen Form dieser, bei der ein Mann mehrere Frauen besitzt, nicht identisch. Aber es gibt noch eine zweite, seltenere, die gerade für die Beurteilung der Gruppenehe die höchste Bedeutung hat: das ist diejenige, bei der umgekehrt eine Frau mehrere Männer besitzt. Wir können beide Formen zweckmäßig als Polygynie und Polyandrie unterscheiden; und man sollte eigentlich bei genaueren Angaben über polygamische Eheformen immer diese Bezeichnungen anwenden. Die Polygynie ist heute noch weit verbreitet: so vor allem in der mohammedanischen Welt, aber auch bei den heidnischen Völkern Afrikas und noch sonst in manchen Gebieten. Auch bei den alten Israeliten kam sie vor; nicht minder bei den Griechen, obgleich die indogermanischen Stämme von frühe an meist an der Monogamie festhielten. Ungleich beschränkter ist das Vorkommen der Polyandrie, die überhaupt nur bei relativ primitiven Völkern zu finden ist. So in Australien, im Süden Vorderindiens bei den Drawidas, einem von den indischen Einwanderern bis zur äußersten Spitze des Kontinents zurückgedrängten Volksstamm, ferner hoch im Norden bei den Eskimos der Beringstraße und bei den Tschuktschen und Giljaken Sibiriens, endlich da und dort auf den Inseln der Südsee.

Wollen wir nun über das Verhältnis dieser beiden Arten der Polygamie zueinander ein Urteil gewinnen, so müssen wir uns vor allem die Motive zu vergegenwärtigen suchen, die bei ihnen wirksam sind, oder die, wo die Sitte durch ihre Dauer ständig geworden ist, ursprünglich wirksam waren. Da ist bei der Polygynie offenkundig das nächste Motiv der sexuelle Trieb des Mannes, der durch den Besitz mehrerer Frauen vollkommener befriedigt wird als durch den einer einzigen. Er ist es aber nicht allein, sondern in der Regel treten begünstigende Umstände hinzu. Insbesondere bilden neben ihm das Besitzrecht und das Herrschaftsverhältnis zwei wesentliche Momente. Die Polygynie blüht vornehmlich da, wo der Eigentums- und der Herrschaftsbegriff überhaupt und mit dem letzteren die Vorstellung von der Herrschaft des Mannes in

der Familie zum Übergewicht gelangt sind. Unter Zusammenwirkung dieser Motive wird die Frau volles Eigentum des Mannes, weshalb, wo bei barbarischen Völkern Polygynie herrscht, die Frau auch verschenkt und ausgetauscht werden kann. Damit hängt weiter zusammen, daß bei größerer Abstufung der Besitz- und Standesunterschiede hauptsächlich der Reiche und Vornehme viele Frauen besitzt. Der gemeine Mann begnügt sich im Gebiete des Islam in der Regel mit einer Frau: so besteht hier für die unterste Schicht der Gesellschaft die Monogamie.

Wesentlich abweichend verhält es sich mit der Polyandrie. Bei ihr sind die Motive völlig andere, fast könnte man sagen, sie sind jenen entgegengesetzt. Vor allem ist es bezeichnend, daß sie in Gebieten verbreitet ist, wo Frauenmangel herrscht. Dieser aber hängt zumeist wieder mit einer schlimmen Sitte barbarischer Kultur zusammen: mit dem Kindermord. Er wütete dereinst förmlich in Polynesien, wo auch die Polyandrie verbreitet war, und noch heute scheint er bei manchen der Drawidastämme Vorderindiens zu bestehen. Ähnliches gilt von den Australiern. In Polynesien aber und wahrscheinlich auch anderwärts wurden beim Kindermord hauptsächlich die neugeborenen Mädchen geopfert. Das bewirkte natürlich eine Abnahme der Frauen und ein auffallendes numerisches Mißverhältnis der Geschlechter. So schätzte einer der älteren englischen Beobachter dieser Gebiete, Ellis, das Verhältnis der Männer zu den Frauen etwa auf 6:1. Unter solchen Bedingungen ist die Sitte der Polyandrie ohne weiteres verständlich. Nicht jeder kann eine Frau allein in seinem Besitz haben; so verbinden sich denn mehrere, um gemeinsam eine Frau zu gewinnen.

Nun kann man weiter fragen: warum wurden bei diesem Mord hauptsächlich die Mädchen geopfert? Daß die Kinder überhaupt in rohen Naturzuständen dem Kampf um die Not des Lebens oder der Indolenz, die vor der Mühe ihrer Aufziehung zurückscheut, geopfert werden, ist begreiflich. Man will nur eine beschränkte Zahl am Leben erhalten, der Überschuß wird sofort nach der Geburt getötet. In Polynesien war, wenn das Kind auch nur eine Stunde gelebt hatte, der Mord verboten. Auch zauberische Motive wirken gelegentlich mit: so das Grauen, das der Naturmensch vor

Abweichungen von der normalen Bildung oder vor Zwillingsgeburten empfindet. Die Tatsache aber, daß die männlichen Kinder mehr geschont werden als die weiblichen, läßt sich wohl kaum anders deuten, als daraus, daß vor allem der Mann als Genosse im Spiel und auf der Jagd sowie als Kämpfer im Streit der Stämme geschätzt wird und darum als wertvoller gilt. Ein Reflex dieser höheren Schätzung fällt aber schon auf das Kind zurück. Auch hängt es damit zusammen, daß an das Reifealter der Frau nicht in gleicher Weise feierliche Zeremonien geknüpft sind wie an das des Jünglings. Der Eintritt des Mädchens in die Pubertätsperiode vollzieht sich meist ohne besonderes Aufsehen. Dagegen werden große Feste beim Übergang der Jünglinge in die Zeit der Mannesreife begangen. Durch sie werden sie in die Männergemeinschaft aufgenommen und mit ihren Altersgenossen in die überlieferten Zeremonien eingeweiht, an denen teilzunehmen den Frauen versagt ist.

Sind auf diese Weise die Motive der Polyandrie völlig andere als die der Polygynie, so schließen sich daher beide keineswegs aus, sondern sie können leicht nebeneinander bestehen, wie dies denn auch tatsächlich an vielen Orten zutrifft. Wie verhält sich nun aber beiden Formen gegenüber die sogenannte Gruppenehe? Sie ist offenbar nichts anderes als eine Verbindung von Polyandrie mit Polygynie. In der Tat, wenn eine Gruppe von Männern eine Gruppe von Frauen heiratet, so ist eben damit beides zugleich gegeben. Jeder Mann hat mehrere Frauen, und jede Frau hat mehrere Männer. Nur auf Grund einer rein äußerlichen und oberflächlichen Betrachtung kann man in der Tat auf den Gedanken verfallen, Polygynie und Polyandrie seien unvereinbar, weil sie in gewissem Sinn konträre Begriffe sind. Sie sind in Wahrheit durchaus keine realen Gegensätze, und wenn wir die vorhin erörterten Motive beachten, so ist es augenfällig, daß unter gewissen Lebensbedingungen, wie sie vor allem in primitiveren Zuständen vorkommen, ihre Verbindung wahrscheinlicher ist als ihre wechselseitige Ausschließung. Wenn insbesondere bei Stämmen, bei denen sich stark ausgeprägte Besitz- und Herrschaftsunterschiede noch nicht entwickelt haben, wie z. B. bei den Australiern, jeder Mann

nach mehreren Frauen, also nach Polygynie strebt, andererseits aber Mangel an Frauen herrscht, also Motive zur Polyandrie vorhanden sind, so verbinden sich eben naturgemäß beide miteinander. Dies bestätigt sich denn auch vielfach, wo wir noch einigermaßen Einsicht in die besonderen Bedingungen der Entstehung solcher Gruppenehen gewinnen können, und wo dann zugleich ihre Formen im einzelnen modifiziert werden. So ist es bei australischen Stämmen besonders des Südens eine verbreitete Form der Gruppenehe, daß ein Mann eine oder einige Hauptfrauen, zugleich aber die Hauptfrauen anderer Männer als Nebenfrauen besitzt, wogegen seine eigene Hauptfrau selbst hinwiederum die Nebenfrau derselben oder sonstiger Männer sein kann. Dies ist ein Verhältnis, das sich eng an jene Form der Polygynie anschließt, die wohl die verbreitetste ist, und bei der ein Mann nur eine Hauptfrau, außerdem aber mehrere Nebenfrauen hat, eine Form die sichtlich die Monogamie zu ihrer Grundlage hat. Eine Bedingung, die zu dieser Zwischenform zwischen Monogamie und Polygynie besonders leicht Anlaß gibt, ist der Krieg. Wir wissen aus der Ilias, wie in barbarischen Zuständen die Frau als Beute dem Sieger zufällt, dessen Sklavin oder Nebenfrau sie wird. So hat auch nach der biblischen Legende Abraham Sarah, die gleichen Stammes ist, als Hauptfrau, aber die ägyptische Sklavin Hagar als Nebenfrau. Eine andere Quelle der Entstehung der Polygynie bildet, wo der Eigentumsbegriff herrschend geworden ist, der Kauf der Frau. Auch hier pflegt, falls die Konkurrenz mit der Polyandrie ausgeschlosen ist, eine Frau die Hauptfrau zu sein. Wenn der Islam in moderner Zeit die Hauptfrau als die „Favoritin“ bezeichnet, so drückt dies wiederum, da nach der alten Sitte bloß eine Hauptfrau existierte, nur aus, daß diese Polygynie aus der Monogamie entstanden ist, daß aber nicht mehr, wie bei den alten Israeliten, die Hauptfrau von selbst mit der Frau gleichen Stammes identisch ist, sondern daß es von der Gunst des Mächtigen abhängt, welcher Frau er diese bevorzugte Stellung einräumen will.

So scheint, wo immer wir der Gruppenehe nachgehen, sowohl die Polygynie wie die Polyandrie auf der Monogamie zu ruhen. Das gilt auch für solche Fälle, wo andere, von den oben

erwähnten verschiedene Arten von Gruppenehen entstehen. Wird der Frauenraub noch in ernsterer Weise geübt als in den mehr oder minder zum Spiel gewordenen Hochzeitszeremonien der Kulturvölker, da geschieht es leicht, daß, wer eine Frau rauben will, sich Genossen zu seinem Unternehmen wirbt. Diese Genossen gewinnen dann aber nach einer verbreiteten Sitte ein gewisses Recht auf die geraubte Frau, ein Recht, das freilich meist vorübergehend ist, das aber doch einer Gruppenehe nahekommen kann, wenn der erste seinen Genossen in ähnlicher Weise beisteht wie diese ihm hilfreich gewesen sind. Und noch ein anderes verwandtes Motiv kann in gleichem Sinne wirksam werden. Die Frau tritt, wenn sie mit einem Manne einer bestimmten Sippe die Ehe eingeht, zugleich in die engste Verbindung mit dieser Sippe selbst. Wo daher die Sippengemeinschaft eine dominierende Bedeutung gewonnen hat, da besteht zuweilen der Brauch, daß nach dem Eingehen der Ehe alle männlichen Angehörigen der Sippe ein vorübergehendes Anrecht auf die Frau besitzen. Dieses Motiv tritt besonders dann hervor, wenn Mann und Frau verschiedenen Sippen angehören, also bei der später zu betrachtenden, dem totemistischen Zeitalter eigenen „Exogamie". Denn mit dem lebendigen Bewußtsein der Abstammungsunterschiede verstärkt sich naturgemäß jenes der ganzen Sippe zustehende Recht der Aneignung. Klingt doch ein verwandter Gedanke noch an in dem mittelalterlichen „Jus primae noctis" einiger Provinzen Frankreichs und Schottlands, nur daß hier an die Stelle des Motivs des Anrechts der Sippe auf den Besitz des Einzelnen das andere der Herrschaft des Gutsherrn über den Hörigen getreten ist.

Weisen alle jene Erscheinungen, die teils einem Übergangsgebiet zwischen Mono- und Polygamie teils einer Verbindung der beiden Formen der letzteren, der Polygynie und der Polyandrie, angehören, auf die Monogamie als die Grundform hin, aus der sie sich unter bestimmten Bedingungen entwickelt haben, so kann nun schließlich auch in dem System der „Mutterfolge" als solcher, ob man nun ihre Allgemeingültigkeit für wahrscheinlich halten mag oder nicht, kein Argument für einen Zustand ursprünglicher Ehelosigkeit gesehen werden. Wenn wir uns der Männerhäuser mit

ihrem engen Zusammenschluß der Jünglinge und Männer einer Sippe erinnern, so leuchtet ein, daß in den hier bestehenden Verhältnissen des sozialen Verkehrs ein besonders enger Anschluß der Kinder an die Mutter begründet ist. Vor dem Eintritt in die Männergemeinschaft lebt der Knabe in der Gesellschaft der Frauen. Dieser Anschluß der Kinder an die Mutter ist Grund genug zur Entstehung einer Mutterfolge. Es wird aber auch aus dem allmählichen Wandel dieser Kulturbedingungen verständlich, daß, sobald festere Herrschafts- und Eigentumsbegriffe sich ausbilden, die Mutterfolge in die Vaterfolge übergeht. Auch bleibt es immerhin möglich, daß bei manchen Stämmen die Vaterfolge schon ursprünglich herrschend gewesen ist; ein sicherer Nachweis läßt sich hier nicht erbringen, und die Möglichkeit läßt sich natürlich nicht bestreiten, daß unter besonderen Kulturbedingungen von Anfang an, sobald überhaupt von Sippenangehörigkeit und Erbfolge die Rede sein konnte, der Mann den bestimmenden Einfluß ausübte. Daß auf der primitivsten Stufe der Kultur die Bedingungen für beides, für eine Mutter- wie für eine Vaterfolge überhaupt fehlen, weil es weder festabgegrenzte Sippen noch ein nennenswertes persönliches Eigentum gibt, werden wir freilich bald sehen.

So sind denn die Argumente, die aus den bestehenden Zuständen primitiver Völker einen der Ehe und Familie entbehrenden ursprünglichen Hordenzustand der Menschheit abzuleiten suchen, sämtlich hinfällig. Vielmehr weisen die Erscheinungen, sowohl bei der als wichtigstes Glied dieser Beweisführung geschätzten Gruppenehe wie bei den einfacheren Formen der Polygamie überall auf die Monogamie als die Grundlage dieser Entwicklungen hin. Zudem beruhen jene Argumente durchweg auf der Voraussetzung, die Völker, bei denen man diese verschiedenen Formen, unter ihnen insbesondere die Verbindung der Polygynie und Polyandrie zur Gruppenehe vorfand, stünden auf einer primitiven Stufe sozialer Organisation. Auch diese Voraussetzung ist aber hinfällig geworden, da sich speziell die Organisation der australischen Stämme als eine äußerst verwickelte enthüllt hat, die jedenfalls auf eine lange, unter mannig-

fachen Wandlungen der Sitte erfolgte Vorgeschichte zurückweist.

Seitdem ist nun der primitive Mensch, soweit wir von diesem in jenem relativen Sinne, der früher angedeutet wurde, reden können, wirklich entdeckt worden. Da sind es aber nicht die australischen, noch weniger manche ozeanische Völker, die hierher gezählt werden dürfen, sondern hier können allein jene Stämme in Betracht kommen, die wahrscheinlich viele Jahrhunderte lang isoliert und abgeschnitten von der Kultur der übrigen Welt auf der gleichen primitiven Stufe stehen geblieben sind. Wir haben sie in der vorangegangenen Schilderung der äußeren Kultur des Primitiven kennen gelernt: es sind gewisse Waldvölker, die meist auf unzugängliche Gebiete gedrängt und in der Bedürfnislosigkeit ihres Daseins nur in spärlichen Verkehr mit der Außenwelt getreten sind. Sie bezeichnen sich meist selber, ob mit Recht oder Unrecht mag hier dahingestellt bleiben, als die Urbewohner dieser Gebiete und werden von den Umwohnenden als solche betrachtet. Dahin gehören außer manchen noch unzureichend untersuchten Stämmen Vorderindiens vor allem die Innenstämme der Malakkahalbinsel, die Semang und Senoi, die Weddas auf Ceylon, die Negritos der Philippinen und Zentralafrikas, endlich bis zu einem gewissen Grade auch noch die Buschmänner. Das ist immerhin eine ziemliche Anzahl räumlich zum Teil weit getrennter Völkerschaften, bei denen trotzdem selbst die äußere Kultur eine in hohem Grade übereinstimmende ist, während sie überdies, wie man wohl sagen darf, der unteren Grenze einer überhaupt möglichen menschlichen Kultur jedenfalls nahekommen, was der primitive Zustand der sozialen Einrichtungen und der Sitten wahrscheinlich macht. Außer Bogen und Pfeil kaum eine Waffe, keine Gefäße aus Ton, beinahe ausschließlich Werkzeuge, die unmittelbar von der Natur selbst dargeboten werden! Fast nur die frühe entdeckte Kunst der Feuerbereitung scheidet hier in der Verwertung der gesammelten Nahrung den Menschen vom Tier. Das sind kurz zusammengefaßt die Hauptzüge primitiver Kultur, die wir kennen.

Wie verhalten sich nun Ehe und Familie auf dieser Stufe?

Die Antwort auf diese Frage lautet, wenn man von den verbreiteten Hypothesen über den primitiven Hordenzustand herkommt, überraschend: und doch ist sie, wenn man diese Hypothesen im richtigen Lichte betrachtet, beinahe zu erwarten. Überall bei jenen Stämmen findet sich die Monogamie nicht bloß als die einzige Form der Ehe, sondern sozusagen als die selbstverständliche, und zwar die Monogamie in der Form der Einzelehe. Nur selten beobachtet man einen dauernderen Zusammenhalt verwandter Familien und die Anfänge zur Entwickelung einer Gesamtfamilie. Eine gewisse Ausnahme bilden hier bloß die Buschmänner, bei denen, wohl unter dem Einfluß benachbarter afrikanischer Völker, wie der Hottentotten, der Bantus, neben andern Einflüssen auch Polygynie Eingang gefunden hat. Dagegen ist besonders bei den Semang und Senoi, bei denen die Isolierung vollkommener geblieben ist, und bei den Naturweddas, wie sie die Vettern Sarasin im Gegensatz zu den sie umschließenden Kulturweddas nennen, die Monogamie, und zwar die lebenslängliche, die herrschende Form der Ehe. Mit ihr ist die ursprüngliche Teilung der Arbeit nach dem Geschlechte verbunden. Während der Mann für die animalische Nahrung durch die Jagd sorgt, sammelt die Frau die vegetabilische, Früchte, Knollengewächse, Samen, um sie, wie das Fleisch der gejagten Tiere, nötigenfalls in der Hitze für die Nahrung vorzubereiten. Bekundet sich in der Art dieser natürlichen, den Anlagen der Geschlechter entsprechenden Arbeitsteilung im Gegensatz zu späteren Kulturstufen eine verhältnismäßige Gleichordnung, so rühmen überdies die Erforscher der asiatischen Primitivstämme auf Malakka und auf Ceylon, Rudolf Martin und die beiden Sarasin, die Ehe dieser Völker als eine durch strenge Sitte gegen Angriffe geschützte Verbindung der Gatten. Freilich darf man bei der sittlichen Würdigung dieser Erscheinung nicht vergessen, daß der Affekt der Eifersucht auf den Alleinbesitz des Weibes an ihr wohl keinen geringeren Anteil hat als die gegenseitige Treue. Den Eindringling, der diesen Besitz stört, streckt bei den Weddas der aus dem Busch sicher gezielte Pfeil zu Boden, und die Sitte billigt diese Rachetat als eine berechtigte Selbsthilfe. Mag darum auch ein französischer Forschungsreisender einigermaßen die Wirkung

zur Ursache machen, wenn er meint, die Monogamie dieser Stämme sei aus der Eifersucht entstanden, zu ihrer Befestigung mag die Übung dieser Rachejustiz immerhin beigetragen haben. Diese ist aber natürlich gerade im Hinblick auf die hier herrschende primitive Kultur selbst nur ein Symptom der unbedingten Herrschaft der Monogamie. Doch wie der einzelne, nicht die Sippe diese Rache ausübt, so bleibt auch die Ehe beschränkt auf die Einzelehe. Zur Bildung einer Gesamtfamilie, die aus der Verbindung der nächsten Blutsverwandten hervorgeht, finden sich wie gesagt höchstens Anfänge.

4. Die primitive Gesellschaft.

Übergänge zu solchen weiteren Verbänden pflegen namentlich dadurch zu entstehen, daß sich in der Regenzeit die Familien in die Höhlen der Berge zurückziehen, wo nun vornehmlich die nächstverwandten Familien oft eine größere Höhle gemeinsam bewohnen. Doch wird dieses Zusammenleben nicht durch Bedingungen der Sippengemeinschaft bestimmt, sondern durch die Größe dieser Zufluchtsstätten, so daß unter Umständen auch eine Einzelfamilie allein eine kleinere Höhle innehat. Gleichwohl liegt in diesem Zusammenwohnen offenbar der Antrieb zu einer allmählich eintretenden weiteren Gruppenbildung. Hierauf beruht es denn auch wohl, daß bei den Weddas mehrere Familien in der guten Jahreszeit ein bestimmtes Terrain für sich in Anspruch nehmen, auf dem ihnen das Wild ebenso wie die Nahrung des Bodens gehört, die von den Frauen gesammelt wird. So entsteht hier mehr geographisch als ethnologisch eine Sonderung der Volksgemeinschaft in einzelne Gaue. Jeder ist berechtigt, in dem betreffenden Gebiet seine Nahrung, das Wild wie die Früchte des Bodens, zu gewinnen, und streng hütet die Sitte dieses Gemeineigentum, ähnlich wie sie die Einzelehe schützt. Der Wedda z. B., der die Grenze des einem einzelnen Verband zugehörigen Gebiets überschreitet, läuft nicht minder Gefahr einem aus dem Hinterhalt gezielten Pfeil zu erliegen wie der Schädiger einer Ehe.

Das alles sind beginnende soziale Organisationen, aber noch nicht ausgebildete Clanverbände oder feste Gesamtfamilien mit

patriarchalischer Ordnung, sondern sie können von den einzelnen frei wie sie entstanden sind auch wieder gelöst werden. Jeder ist daher freier Besitzer seiner Frau und verfügt frei ohne Mitwirkung einer Sippe über seine Kinder, die ebenso bei der einzelnen Familie bleiben wie bei der ausgebildeten Form der monogamischen Ehe. Nicht minder fehlt jede Spur jener Verbände gleichen Geschlechts, wie sie uns auf den späteren Kulturstufen in den Männerhäusern und Altersgenossenschaften begegnen. Nur vorübergehend, wenn es sich um gemeinsame Unternehmungen, etwa um die Jagd größerer, ein weiteres Aufgebot von Kräften fordernder Tiere und um den Auszug in andere Jagdgründe handelt, wird ein Führer unter den älteren Männern bestimmt. Aber seine Führerschaft schwindet, sobald das Unternehmen vorüber ist. Es gibt keine dauernden Häuptlinge, so wenig wie Clans oder Stammesgliederungen.

Man kann also zusammenfassend sagen: die soziale Organisation der Primitiven, wo sie unberührt ist von den Einflüssen in der Kultur höher stehender Völker, besteht in einer festgegründeten, wahrscheinlich schon aus dem vormenschlichen, etwa dem der heutigen Anthropoiden ähnlichen Dasein herübergebrachten Monogamie in der Form der Einzelehe und in dürftigen Anfängen sozialer Verbände. Die Gesamtheit solcher Stämme lebt noch dauernd im Zustande der Horde, wenn wir mit diesem Namen den unorganisierten Volksstamm im Gegensatz zum organisierten bezeichnen. Durch einen merkwürdigen Bedeutungswandel ist übrigens dieses Wort in den Besitz seines heutigen Begriffs gelangt. Man nimmt an, es entstamme einem mongolischen Idiom, aus dem es zuerst ins Russische und dann in andere europäische Sprachen eingedrungen sei. Bei den Tataren wurde eine Abteilung von Kriegern als „Horda“ bezeichnet. Zunächst in dieser Bedeutung aufgenommen, hat das Wort in Deutschland, wie es scheint, erst zu Anfang des 18. Jahrhunderts seine heutige Bedeutung angenommen. In Erinnerung an die „Goldene Horde“ der Tataren verstand man unter einer Horde eine besonders gefürchtete Abteilung von Kriegern. Die wilde Gewalt jener asiatischen Horden, der Schrecken, den sie verbreiteten, bewirkte dann später die

Ausdehnung des Begriffs auf alle möglichen unorganisierten wilden und zügellosen Menschenmassen. Nehmen wir das Wort in dieser weiteren Bedeutung, so können wir nun sagen: bei dem Primitiven steht der abgeschlossenen Einzelfamilie und den Anfängen ihrer Erweiterung zur Gesamtfamilie als allgemeinerer sozialer Verband die Horde gegenüber, in der nur ganz schwache Ansätze zu einer organisierten Stammesgliederung zu finden sind. Die Horde in diesem Sinne ist aber nichts wesentlich anderes als die ins menschliche übersetzte tierische Herde. Und es ist nicht unmöglich, daß bei der Bedeutungserweiterung des Begriffs Horde eben diese Assoziation des Fremdwortes mit dem urgermanischen Wort Herde eine Rolle gespielt hat. Horde ist eine menschliche Herde, so kann man es wohl ausdrücken, aber sie ist eben eine menschliche Herde. Es besteht darum immerhin zwischen den Mitgliedern der Horde ein Zusammenhang, der bei der Tierherde, z. B. bei den Schwärmen der Zugvögel, bei den Schaf- und Rinderherden, nicht besteht, und der durch die Gemeinschaft der Sprache gewonnen und bewahrt wird. Darum sagt Herder mit Recht, der Mensch sei von Anfang an ein „Herdentier", insofern er gesellschaftliche Instinkte besitze; schon an der Bildung der Sprache seien aber diese gesellschaftlichen Instinkte beteiligt gewesen. Denn ohne Zusammenleben und, wir können hinzufügen, ohne geistige Wechselwirkung der einzelnen würde eine Sprache unmöglich sein. Durch die Sprache aber wurde wiederum dieses Zusammenleben gefestigt und über die Stufe einer dem augenblicklichen Bedürfnis gehorchenden Verbindung, wie sie die Tierherde darstellt, erhoben.

So führen diese Betrachtungen über die sozialen Verhältnisse des primitiven Menschen zu einem weiteren Gebiete von Erscheinungen, das uns zugleich einen Blick in die geistigen Eigenschaften dieses Menschen gestattet: dies ist eben das, was die Horde von der Herde scheidet, die Sprache und, was mit der Sprache aufs engste zusammenhängt, das Denken des Primitiven.

5. Die Anfänge der Sprache.

Als die Erkenntnis derjenigen Völker, die wir heute gegenüber den Irrungen früherer Zeiten als primitive betrachten dürfen, so weit fortgeschritten war, daß man überzeugt sein konnte, in den oben erwähnten Stämmen Asiens und Afrikas solche in dem oben bezeichneten relativen Sinne wirklich vor sich zu haben, begann natürlich die Frage nach der Sprache dieser Völker in hohem Grade die Aufmerksamkeit nicht nur der Ethnologen sondern auch der Sprachforscher zu erregen. Mindestens von gleichem Interesse ist aber die Frage für den Psychologen. Ist doch die Sprache an das Denken gebunden. Aus den sprachlichen Erscheinungen dürfen wir daher zweifellos auf die allgemeinsten Eigenschaften des Denkens Rückschlüsse ziehen. Wo dort so fundamentale Unterschiede vorhanden sind wie etwa zwischen dem Chinesischen und den indogermanischen Sprachen, da dürfen wir zwar keineswegs von vornherein auf quantitative Unterschiede der geistigen Kultur schließen, wohl aber auf abweichende Richtungen und Formen des Denkens. Diese wirken dann in ihrem unablässigen Wandel auf die Sprache zurück, ebenso wie die letztere ihrerseits wieder die geistigen Eigenschaften beeinflußt. Wir können nicht annehmen, daß sich unsere Vorahnen in althochdeutscher oder gar in urgermanischer Zeit genau in den gleichen Formen des Denkens bewegt haben wie wir heute, und in geringerem Grade vollziehen sich solche Veränderungen sicherlich schon innerhalb weit kleinerer Zeiträume.

Von diesem Gesichtspunkte aus hat daher die Frage nach der Sprache des primitiven Menschen das höchste psychologische Interesse. Dem gegenüber hat nun die linguistische Forschung, soweit sich bis dahin der Gegenstand übersehen läßt, ein Ergebnis zutage gefördert, das nicht bloß alle etwa auf die Entdeckung einer Ursprache gerichteten Bestrebungen entmutigte, sondern das überhaupt auf den ersten Blick im höchsten Grade merkwürdig erscheinen mußte — merkwürdig vor allem, wenn man es mit dem Leben des Primitiven vergleicht. Es zeigte sich

nämlich, daß die ursprünglichen Sprachen der primitiven Stämme heute im großen und ganzen nicht mehr vorhanden sind. Wohl begegnen uns in den Vokabularien, die von den Semang und Senoi auf Malakka, von den Weddas auf Ceylon, den Negritos der Philippinen u. a., gesammelt worden sind, einzelne Wörter, die in den Sprachen der umgebenden Stämme nicht vorkommen, und es ist bedeutsam, daß besonders Bogen und Pfeil durch solche eigenartige Wörter bezeichnet werden, ein Zeugnis dafür, daß dies wirklich relativ primitive Schöpfungen sind. Aber im ganzen sprechen die Weddas die Sprache der Singhalesen und Tamilen, die Semang und Senoi sowie die Negritos der Philippinen die der benachbarten Malayen, und ebenso haben sich allem Anscheine nach von den afrikanischen Stämmen die zentralafrikanischen Pygmäen die Sprache der Monbuttu und anderer Negerrassen, die Buschmänner die der Hottentotten angeeignet.

Wie erklärt sich diese merkwürdige Tatsache? Daß jene Stämme früher eigene Sprachen besaßen, ist kaum zu bezweifeln. Sind sie doch nach ihrem physischen Bau eine durchaus eigenartige Rasse. Nach allen ihren Eigenschaften kann ihnen aber unmöglich die Sprache gefehlt haben, ehe sie mit den später gekommenen Einwanderern in Berührung traten. Wie kommt es daher, daß diese Völker ihre ursprüngliche Sprache allem Anscheine nach verloren haben? Man kann darauf kurz antworten: es hat sich eben hier ereignet, was sich, wenn wir das bekannte Prinzip des Kampfes ums Dasein auf das geistige Gebiet anwenden, überall zu ereignen pflegt: die mächtigere Rasse hat mit ihrer wichtigsten geistigen Schöpfung, der Sprache, die der schwächeren verdrängt. Ihre wahrscheinlich sehr dürftig angelegte Sprache erlag einer höher entwickelten. Diese Auskunft scheint auf den ersten Blick mit dem, was wir über das Leben dieser primitiven Stämme wissen, im Widerspruch zu stehen. Wie ängstlich schließen sie sich ab gegen ihre Umwohner! Ist doch der sprechendste Beleg hierfür jener geheime Tauschhandel, bei dem der Primitive womöglich des Nachts aus dem Walde heraustritt, an einem gewohnheitsmäßig diesem Zwecke bestimmten Platz das erjagte Wild niederlegt, um in der nächsten Nacht wiederzukommen und abzuholen, was ihm

die umwohnenden kultivierteren Stämme dafür bieten: eiserne Werkzeuge und Waffen, Bekleidungsstoffe und vor allem Schmuckgegenstände. Die diesen Handel treiben sehen sich nicht, noch weniger reden sie miteinander. Wo aber solche Abgeschlossenheit besteht, wie kann da eine fremde Sprache eindringen? Fast scheint dieses Problem unlösbar zu sein. Dennoch hat die Untersuchung eines ausgezeichneten holländischen Gelehrten, Kern, den Weg zu einer wenigstens wahrscheinlichen Lösung des Rätsels gezeigt. Sie gründet sich hauptsächlich auf die Entwicklung der verschiedenen malayischen Idiome. Von der Regel, daß die primitiven Stämme die Sprache ihrer kultivierteren Nachbarvölker angenommen haben, schien nämlich eine merkwürdige Ausnahme vorzukommen: die Negritos der Philippinen, deren Umwohner ebenfalls wie die der Inlandstämme von Malakka der vielgewanderten malayischen Rasse angehören. Vergleicht man die schon seit vierzig Jahren gesammelten Wortzusammenstellungen aus der Sprache dieser Negritos und der der Malayen der Umgegend, so sind durchweg die Worte ganz verschieden oder scheinen es mit wenig Ausnahmen zu sein. Als jedoch Kern der wahrscheinlichen Entwicklung dieser Worte nachging und sie nicht mit dem heutigen Idiom der Malayen verglich, sondern mit älteren Stufen der gleichen Sprache, da stellte sich heraus, daß in diesen die Worte der Negritos durchgängig vertreten sind. Also sind diese Negritos von der wahrscheinlich schon vor Jahrhunderten erfolgten Einwanderung der jetzigen Malayen unberührt geblieben; aber ihre Sprache haben sie offenbar von einer noch viel früheren malayischen Einwanderung entlehnt. Dazu kommt von anderer Seite die Tatsache, daß die malayischen Stämme nachweislich seit sehr früher Zeit solche durch große Pausen getrennte Wanderungen ausführten. Auf schwankenden Schiffen die See durchsegelnd, haben sie in verschiedenen Anstößen namentlich die nicht allzuweit vom Festlande entfernten Inseln bevölkert. Jenes Zeugnis der Sprache beweist nun, daß auf den Philippinen eine solche Einwanderung mindestens zweimal zu sehr verschiedener Zeit stattfand, und daß von den Negritos, den wahrscheinlich allen diesen Einwanderungen vorausgehenden Bewohnern, dereinst der bei den jetzigen Malayen erloschene oder un-

kenntlich gewordene urmalayische Dialekt assimiliert wurde. Das führt aber zu einer weiteren Schlußfolgerung. Wurde die Sprache in der Vorzeit entlehnt, während doch heute die Lage der Dinge eine solche ist, daß dies schwerlich geschehen könnte, so dürfen wir wohl schließen, daß die Wechselbeziehungen zwischen den Einwanderern und der Urbevölkerung einst andere waren als jetzt. Und in der Tat wird dies durchaus wahrscheinlich, wenn wir uns die Schilderung vergegenwärtigen, die die neueren Reisenden von ihren Erlebnissen bei diesen primitiven Völkern geben. Der Charakterzug, der die letzteren vor allem auszeichnet, ist Furcht und Haß gegenüber ihren mehr kultivierten Umwohnern; dem entspricht die Verachtung, die diese um ihrer höheren Kultur willen gegen den Primitiven empfinden. Was den Vernichtungskampf, den der Eingewanderte gegen den Urbewohner führt, einigermaßen in Schach hält, das ist höchstens die Furcht vor dem vergifteten Pfeil, den der Negrito aus dem Hinterhalt gegen seinen Feind richtet. So erklären sich die Zustände der Abschließung des Primitiven, die gegenwärtig überall zu finden sind, unschwer aus diesen Bedingungen. Anderseits versichern die Reisenden, die in das Leben der primitiven Stämme auf Malakka und Ceylon einzudringen und sich mit ihnen zu befreunden suchten, einmütig, daß, wenn es einmal gelinge diesen Menschen nahezutreten und ihr Mißtrauen zu überwinden, Gutmütigkeit und Hilfsbereitschaft ihre hervorstechendsten Eigenschaften seien. So darf man denn auch wohl annehmen, daß die Abschließung des Primitiven nichts Ursprüngliches, sondern daß sie hier wie anderwärts erst aus dem Vernichtungskampf entstanden ist, dem jener durch die ihn aus einem großen Teil seines Gebiets verdrängenden Rassen ausgesetzt war. Ehe diese Folgen merkbar wurden, besaß aber auch der Tauschhandel schwerlich den Charakter jenes geheimen Verkehrs, den nur die Furcht und der Haß erzeugen konnten. So hat denn aller Wahrscheinlichkeit nach in früher Zeit der mit innerer Notwendigkeit eintretende Verkehr der älteren Bewohner mit den Einwanderern einen Kampf der Sprachen herbeigeführt, in welchem die ärmere und unausgebildetere des Primitiven erliegen mußte. Im Verborgenen mochte immerhin auch sie eine Gegenwirkung

ausüben. Daß bei solchem Kampf einer überlegenen Minderheit mit einer weniger kultivierten Mehrheit jene den hauptsächlichsten Wortvorrat und unter günstigen Umständen selbst die Sprachform bestimmt, diese dagegen auf den Lautcharakter den entscheidenden Einfluß ausübt, ist eine Beobachtung, die sich noch auf weit höheren Stufen der Sprachentwicklung aufdrängt; und daß ein ähnlicher Vorgang auch bei der Verdrängung der primitiven Sprachen wahrscheinlich nicht gefehlt hat, dafür bildet die Sprache der Buschmänner einen Beleg. Sie ist im wesentlichen ein hottentottentischer, wenn auch durch gewisse Merkmale primitiven Denkens gekennzeichneter Dialekt. Doch die berühmten Schnalzlaute haben die Hotentotten der Sprache der Buschmänner entlehnt, aus der sie auch in die Sprachen von Bantuvölkern eingedrungen sind.

Sind wir nun aber, weil uns die Sprachen der primitiven Völker, wie es scheint, bis auf schwache Reste verloren gingen, darum genötigt, auf die Erkenntnis ursprünglichster Sprachformen und, was damit zusamenhängt, auf die des Ursprungs der Sprache überhaupt zu verzichten? Hier tritt ein anderes Moment in den Gesichtskreis dieser Betrachtungen über die primitiven Formen des Denkens und der Sprache ein, das es uns wohl gestattet, diese Frage dennoch mit nein zu beantworten. Die Entwicklung der Sprache und die der sonstigen Kultur halten nicht durchaus gleichen Schritt, sondern gerade die primitiven Formen des Denkens, wie sie in ebensolchen Formen der Sprache ihren Ausdruck finden, können lange fortbestehen, wenn die äußere Kultur verhältnismäßig weit fortgeschritten ist. So können sich bei Stämmen, die im allgemeinen erheblich über die primitive Stufe hinaus sind, noch sprachliche Formen vorfinden, die durchaus den Erscheinungen entsprechen, die wir psychologisch als primitive auffassen müssen. Ein charakteristisches Sprachgebiet bilden in dieser Beziehung besonders die afrikanischen Sudansprachen. Wenn man die Wortfügung einer solchen Sprache und die Gedankenformen, auf die die Sätze schließen lassen, analysiert, so gewinnt man den Eindruck, daß es kaum möglich ist, sich eine Form menschlichen Denkens vorzustellen, die in ihren wesentlichen Eigenschaften primitiver wäre als diese. Das erhellt z. B. deutlich aus der Betrachtung

der in dem deutschen Kolonialgebiet Togo geprochenen Ewesprache, einer Sudansprache, über deren Grammatik wir einem deutschen Missionär, D. Westermann, eine verdienstvolle Schrift verdanken. Diese Ewesprache zeigt nicht alle, aber einige wesentliche Eigenschaften, die augenscheinlich einem relativ primitiven Denken angehören. Zu diesem Schluß führt namentlich die Vergleichung dieser und anderer Sudansprachen mit einer Form der Sprache, die wir, wenn auch unter weit fortgeschrittenen Kulturbedingungen entstanden, deshalb als primitiv betrachten können, weil sie tatsächlich vor unsern Augen neu entsteht: dies ist die Gebärdensprache. Bei ihr bilden nicht Laute, sondern mimische und pantomimische Ausdrucksbewegungen die Hilfsmittel, durch die sich der Mensch mit dem Menschen verständigt. Wenn wir die Gebärdensprache insofern als eine Art Ursprache betrachten können, weil sie sich gleichsam im Entstehungsmoment belauschen läßt, so dürfen wir freilich nicht außer acht lassen, daß dieser Entstehungsmoment bei den uns geläufigen Formen der Gebärdenmitteilung einer höheren Kultur angehört, deren Bedingungen von denen des primitiven Denkens wesentlich abweichen.

Nun liegt unter den verschiedenen Formen, in denen die Gebärdensprache vorkommt, ohne Zweifel diejenige ihrem Entstehungsmoment am nächsten, die der Gedankenmitteilung solcher dient, die des Gehörs und darum auch der Lautsprache beraubt sind, der Taubstummen. Man beobachtet übrigens eine ähnliche Verständigung durch Gebärdezeichen auch bei niedrig kultivierten Völkern, namentlich in Fällen, wo diese in stark dialektisch differenzierte Stämme zerfallen, die, wenn sie in Verkehr treten, die Gebärde zu Hilfe nehmen. Untersuchungen über die spontan entstehende Gebärdensprache der Taubstummen besitzen wir namentlich aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts; ebenso aus neuerer Zeit solche über die Gebärden nordamerikanischer Indianerstämme und ähnliche, wenngleich unvollständigere Sammlungen bei Australiern. Doch können hier die Gebärdezeichen zuweilen auch die Rolle einer Art Geheimsprache übernehmen. Noch mehr gilt dies von den bei einigen südeuropäischen Völkern, z. B. den Neapoli-

tanern, vorkommenden Zeichen. Diese Fälle sind natürlich bei der vorliegenden Frage auszuschließen, da bei ihnen die Tendenz der Mitteilung vollständig durch die der Verheimlichung aufgehoben werden kann, so daß es sich im allgemeinen nicht mehr um eine natürlich entstandene Gedankenmitteilung, sondern um das Produkt einer absichtlichen Verständigung handelt. Sehen wir von diesen einem ganz andern Gebiet zugehörigen Fällen ab, so zeigt sich nun bei der Vergleichung des an so verschiedenen Stellen der Erde und in so verschiedenen Kulturkreisen gesammelten Materials eine überraschende Übereinstimmung. Natürlich besteht diese nicht in allem einzelnen: die Vorstellungen der Indianer sind zum Teil andere als die der zivilisierten Europäer oder die der Australier, aber die Gebärden, die sich auf bestimmte konkrete Objekte beziehen, gleichen sich oft so sehr, daß man viele Zeichen der Gebärdensprache der europäischen Taubstummen bei den Dakotaindianern wiederfindet. Könnte man einen solchen Taubstummen unter diese Indianer versetzen, so würde er sich daher wahrscheinlich leicht mit ihnen verständigen können. In neuerer Zeit ist jedoch diese Quelle der Untersuchung einer natürlichen Gebärdensprache versiegt, weil die Erziehung der Taubstummen zur Lautsprache mehr und mehr zugenommen hat. Das hauptsächlichste Material für das Studium der natürlichen Gebärdensprache Taubstummer bieten daher heute noch die älteren Beobachtungen des deutschen Taubstummenlehrers Schmalz (1838, 2. Aufl. 1848) und die etwas späteren des Engländers Scott (1870).

Was lehren uns nun diese Beobachtungen über die Entstehung der Gebärdensprache und demnach, wie wir wohl sagen dürfen, über die Motive der Entstehung einer Sprache überhaupt? Nach der vulgären Auffassung ist es entweder ein sogenannter Mitteilungstrieb, oder es sind intellektuelle Vorgänge, willkürliche Reflexionen und Handlungen, wodurch eine Mitteilung eigener Bewußtseinsinhalte an andere entstehen soll. Aber wenn wir die Gebärdensprache in ihrem Ursprung beobachten, so lehrt sie ganz etwas anderes. Nicht aus intellektuellen Überlegungen und willkürlichen Zwecksetzungen, sondern aus dem Affekt und aus den den Affekt begleitenden unwillkürlichen Ausdrucksbewegungen ist sie hervor-

gegangen. Denn sie ist lediglich eine natürliche Weiterbildung jener menschlichen Ausdrucksbewegungen, die auch da entstehen, wo von einer Absicht der Mitteilung nicht die Rede sein kann. Nicht bloß die Affekte selbst spiegeln sich bekanntlich besonders in mimischen Bewegungen des Angesichts, sondern, wo irgend lebhaft gefühlsbetonte Vorstellungen in den Affektverlauf eingehen, wird jene nächste mimische Äußerung gleichzeitig von Bewegungen der Arme und Hände begleitet. Der Zornige gestikuliert in Bewegungen, die deutlich die Angriffstendenz, die dem Zorn innewohnt, kundgeben. Oder, wenn in einen affektbetonten Verlauf von Vorstellungen solche eingehen, deren Objekte gegenwärtig sind, so treten hinweisende Gebärden hervor, ohne daß dabei ein Zweck der Mitteilung vorhanden wäre. Ebenso werden Richtungen im Raum, Vergangenheit und Zukunft unwillkürlich durch zurück- und vorwärtsweisende Bewegungen oder „groß“ und „klein“ durch Hebung und Senkung der Hände ausgedrückt usw. Kommen dazu weitere Bewegungen, die eine Andeutung der Form eines Objektes geben, indem die Hände dessen Bild in der Luft beschreiben, so haben wir alle Elemente einer Gebärdensprache vereinigt. Was zu ihr noch erfordert wird, das ist nur, daß die affektbetonte Vorstellung nicht der bloße Ausdruck der eigenen Gemütsbewegung ist, sondern daß sie die gleiche Gemütsbewegung und durch sie die gleiche Vorstellung in andern erweckt, worauf diese unter der Wirkung der in ihnen selbst erregten Affekte mit gleichen oder abgeänderten Ausdrucksbewegungen antworten. So entwickelt sich ein gemeinsames Denken, in welchem mehr und mehr die triebartigen in willkürliche Handlungen übergehen, während zugleich die Vorstellungsinhalte mit den sie bezeichnenden Gebärden in den Vordergrund treten. Die Ausdrucksbewegung des Affekts wird dabei durch die Vorstellungsinhalte des letzteren zur Vorstellungsäußerung, und diese gestaltet sich durch die Mitteilung des vom einzelnen Erlebten an andere zum Gedankenaustausch, zur Sprache. In diese Entwicklung greift aber natürlich die aller andern psychischen Funktionen, insbesondere der Übergang der Affekt- und Triebhandlungen in willkürliche Handlungen ein.

Wie ist demnach der Inhalt einer solchen, innerhalb einer Gemeinschaft neu entstehenden, in diesem Sinne also als primitiv anzusehenden Gebärdensprache beschaffen? Hierauf kann man kurz antworten: diese Sprache ist in allen Teilen sinnlich anschaulich und darum unmittelbar verständlich, daher sich denn auch ohne Schwierigkeit Taubstumme verschiedener Herkunft, die sich zum ersten Male begegnen, verständigen können. Diese Verständlichkeit der Gebärdensprache beruht aber darauf, daß ihre Zeichen, das also was man in den Ausdruck der Lautsprache übersetzt ihre Wörter nennen könnte, unmittelbare Veranschaulichungen der Gegenstände, der Eigenschaften und Vorgänge sind, die sie schildert. Wo ein Objekt gegenwärtig ist, über das gesprochen wird, da ist die hinweisende Gebärde mit Hand und Finger ohne weiteres das verständlichste Mittel, den Gegenstand zu bezeichnen. So werden vor allem „ich“ und „du“ dadurch ausgedrückt, daß der Redende auf sich oder den andern hinweist. Hier liegt es dann nahe, eine ähnliche Bewegung auf einen „dritten“ anzuwenden, der nicht da ist, indem der nach rückwärts bewegte Finger diese dritte Person andeutet. Überhaupt, wo nur irgendwelche Gegenstände im Gesichtskreis vorhanden sind, erspart sich der Stumme jede andere Bezeichnungsweise durch die einfache Hinweisung.

Hierzu tritt dann, da immerhin die Anwesenheit der Objekte im ganzen ein Ausnahmefall ist, eine wichtige zweite Klasse von Gebärden: wir können sie kurz zeichnende nennen. Der Taubstumme, ebenso der Indianer und Australier, deutet, wenn das Objekt nicht anwesend ist, dieses durch Bilder in der Luft an. Was er so nur in ungefähren Konturen zeichnet, ist dem in der Gebärdensprache Geübten verständlich; auch werden natürlich leicht solche Gebärden ständig innerhalb einer bestimmten Gesellschaft. Bei „Haus“ werden die Konturen durch Dach und Wand angedeutet; der Begriff des „Gehens“, indem man mit Zeige- und Mittelfinger der rechten Hand Gehbewegungen auf dem wagerecht gehaltenen linken Arm nachahmt; der des „Schlagens“ durch schlagende Bewegungen mit der Hand. Nicht selten müssen jedoch, damit eine Gebärde verständlich wird, mehrere Zeichen miteinander verbunden werden. In der deutschen und englischen Taubstummensprache

wird z. B. „Garten“ ausgedrückt, indem man mit dem Zeigefinger zuerst einen Kreis beschreibt, um den Platz anzudeuten, und dann mit Daumen und Zeigefinger, die zur Nase geführt werden, die Gebärde des Riechens darstellt. „Garten“ ist also gewissermaßen ein Platz, auf dem sich Blumen zum Riechen befinden. Der Begriff „Lehrer“ ist natürlich nicht unmittelbar dar- oder vorstellbar, er ist für eine Vorstellungssprache zu kompliziert. Darum drückt etwa der Taubstumme zuerst die Vorstellung „Mann“ aus. Er benutzt dazu ein Nebenmerkmal, indem er die Gebärde des Hutabnehmens ausführt. Da die Damen beim Gruß ihre Hüte nicht abnehmen, so ist diese Gebärde ungemein charakteristisch. Im Unterschiede davon wird „Weib“ angedeutet, indem man die Hände auf die Brüste legt. Um nun aber den Begriff Lehrer wiederzugeben, wird zunächst die obige Gebärde für Mann ausgeführt, indem man den Hut abnimmt, und dann die Erhebung des Zeigefingers hinzugefügt. Das geschieht entweder in der Erinnerung daran, daß die Schüler in der Schule den Zeigefinger heben, um anzuzeigen, daß sie etwas wissen, oder vielleicht auch daran, daß der Lehrer gelegentlich, wenn es an der nötigen Aufmerksamkeit fehlt, oder wenn er mit Strafe droht, den Finger erhebt.

Die hinweisende und die zeichnende Gebärde sind so die zwei Formen, in denen sich die Gebärdensprache bewegt. Von der zweiten dieser Formen scheidet sich jedoch eine kleine Untergruppe ab, die man mitbezeichnende nennen kann, weil sie nicht unmittelbar durch das Bild den Gegenstand andeuten, sondern durch Nebenmerkmale, wie z. B. durch das Hutabnehmen den Mann. Alle diese Zeichen sind sinnlich anschaulich, und so resultiert hieraus die wichtigste und für den Charakter einer ursprünglichen Sprache bedeutsamste Eigenschaft der Gebärdensprache: sie kennt keine abstrakten Begriffe, sondern nur anschauliche Vorstellungen. Immerhin haben einzelne dieser Vorstellungen — ein Beweis, wie sehr das menschliche Denken von frühe an zur Bildung von Begriffen drängt — eine symbolische Bedeutung angenommen, durch die sie in gewissem Sinne zu sinnlichen Ausdrucksmitteln von Begriffen werden, die unmittelbar nicht anschaulicher Natur sind. Es sei hier nur ein solches Zeichen erwähnt, das deshalb merk-

würdig ist, weil es unabhängig in der Sprache der europäischen Taubstummen wie der Dakotaindianer vorkommt. Es besteht darin, daß man die Wahrheit durch die Bewegung des Zeigefingers von der Lippe aus gerade nach vorn, Lüge dagegen durch die Bewegung nach links oder rechts ausdrückt, also das erste als eine gerade Rede, das andere als eine schiefe Rede, Umschreibungen, die als dichterische Redeformen ja auch in der Lautsprache gebraucht werden können. Aber im ganzen sind in der natürlichen, nicht künstlich umgeformten Gebärdensprache diese symbolischen Zeichen selten, und auch sie bewahren immer den Charakter der Anschaulichkeit.

Dieser Eigenschaft entspricht nun noch eine andere, die allen natürlichen Gebärdensprachen eigen ist. Wenn wir etwa in ihnen nach Kategorien der Grammatik unserer oder anderer Lautsprachen suchen, so scheitert dieses Bemühen: es gibt keine. Da wird nicht Substantiv, Adjektiv, Verbum, nicht Nominativ, Akkusativ, Dativ usw. unterschieden, sondern jede Vorstellung bleibt Vorstellung, und was als solche vorgeführt wird kann jede der für uns denkbaren grammatischen Kategorien bezeichnen. Z. B. die Gebärde des Gehens kann sowohl die Handlung „gehen“ bedeuten wie auch den „Gang“ oder „Weg“, oder die des Schlagens sowohl das Verbum „schlagen“ wie das Substantiv „Schlag“. Auch in dieser Beziehung kennt also die Gebärdensprache nur anschauliche Ausdrücke für sinnlich anschauliche Vorstellungen. Denselben Charakter besitzt endlich die Reihenfolge, in der der Redende seine Vorstellungen einander folgen läßt oder, wie wir kurz sagen können, die Syntax der Gebärdensprache. Unsere Syntax erlaubt uns bekanntlich, je nach den festgewurzelten Gewohnheiten der Sprache, Wörter, die dem Begriff nach zusammengehören, zu trennen, oder umgekehrt nicht direkt zusammengehörige aneinander zu reihen. Die Gebärdensprache folgt nur einer Regel: jedes einzelne Vorstellungszeichen muß entweder an sich oder durch das vorangehende verständlich sein. Daraus ergibt sich, daß, wenn z. B. ein Gegenstand und zugleich eine Eigenschaft desselben ausgedrückt werden soll, nicht die Eigenschaft vorangehen darf, da sie, losgelöst vom Gegenstand, unverständlich sein würde. Darum folgt

ihre Bezeichnung regelmäßig der des Gegenstandes nach, zu dem sie gehört. Sagen wir z. B. „ein guter Mann“, so sagt die Gebärdensprache „Mann gut“. Ebenso pflegt, wenn Verbum und Objekt verbunden werden, das Objekt voranzugehen. Doch kann hier, falls die im Verbum ausgedrückte Handlung enger an das Subjekt gebunden gedacht wird, auch die umgekehrte Stellung eintreten, indem jene unmittelbar dem Subjekt nachfolgt. Wie gibt demnach die Gebärdensprache den Satz wieder: „der zornige Lehrer schlug das Kind“? Die Zeichen für „Lehrer“ und „schlagen“ wurden schon oben angeführt, „zornig“ wird mimisch durch Runzeln der Stirn, „Kind“ durch Schaukeln des linken Vorderarms auf dem rechten ausgedrückt. Demnach wird der obige Satz in folgender Weise in die Gebärdensprache übersetzt: zuerst kommen die beiden Zeichen für den Lehrer, Hutabnehmen und Fingerheben, dann die mimische Gebärde des Zornes, hierauf Schaukeln des Armes für Kind, endlich die Gebärde des Schlagens. Bezeichnen wir das Subjekt des Satzes mit S, das Attribut mit A, das Objekt mit O, das Verbum mit V, so ist die Wortfolge in unserer Sprache A S V O, in der Gebärdensprache ist sie: S A O V (statt des letzteren ausnahmsweise auch V O): „Lehrer zornig Kind schlagen“. Die Gebärdensprache kehrt also die beiden Verbindungen um. Eine Konstruktion wie „es schlug das Kind der Lehrer“, die in der Lautsprache immerhin möglich ist und z. B. im Lateinischen nicht selten vorkommt, würde in der Gebärdensprache völlig unmöglich sein.

Gewährt uns so die Gebärdensprache psychologisch gewisse Aufschlüsse über die Natur einer primitiven Sprache, so hat es unter diesem Gesichtspunkte ein besonderes Interesse, diese Verhältnisse mit den entsprechenden der primitivsten Lautsprachen zu vergleichen. Schon oben wurde bemerkt, daß als Repräsentanten solcher Sprachen, die alle Merkmale eines relativ primitiven Denkens an sich tragen, die sogenannten Sudansprachen betrachtet werden können, jene Sprachen Zentralafrikas, die sichtlich eine viel ursprünglichere Entwickelungsstufe bezeichnen als die der Bantuvölker im Süden oder gar der hamitischen Völker im Norden, denen auch die Sprache der Hottentotten verwandt ist. Auf

Grund dieser Verwandtschaft und zum Teil auch ihrer vom Negertypus abweichenden Merkmale hält man daher die Hottentotten für eine aus dem Norden eingewanderte, durch die Mischung mit eingeborenen Bevölkerungen veränderte Rasse. Vergleicht man nun eine Sudansprache, z. B. das Ewe, mit der Gebärdensprache, so zeigt sich freilich zunächst, daß eine Anschaulichkeit und unmittelbare Verständlichkeit, wie sie den einzelnen Gebärdezeichen eigen ist, den Wörtern dieser relativ primitiven Lautsprachen nicht zukommt. Das begreift sich leicht aus den nirgends fehlenden Vorgängen des Lautwandels, der Assimilation fremder Sprachelemente und dem Übergang der Wörter in äußere, vom Laut unabhängige Zeichen der Begriffe, Prozesse, die keiner Sprachentwicklung fehlen. Jede Lautsprache ruht auf unabsehbaren, in ihren Anfängen nicht mehr zu erreichenden Vorgängen. Dennoch haben sich gerade in den Sudansprachen Eigenschaften erhalten, die viel intimere Beziehungen von Laut und Bedeutung verraten, als sie unsere Kultursprachen darbieten. Zunächst ist schon dies bezeichnend, daß gewisse Abstufungen oder auch Gegensätze der Bedeutung regelmäßig durch Abstufungen oder Gegensätze der Laute ausgedrückt werden, die in ihrem Gefühlscharakter offenbar den Verhältnissen der Vorstellungen entsprechen. Verhalten sich in unseren Sprachen die Worte „groß und klein", „hier und dort" in ihrem Lautgehalte neutral zu ihren Bedeutungen, so ist das ganz anders in der Ewesprache. Da wird ein großer und ein kleiner Gegenstand durch dasselbe Wort, aber jener durch einen tiefen, dieser durch einen hohen Ton ausgedrückt. Oder unter den Demonstrativzeichen entspricht der größeren Entfernung der tiefe, der geringeren der hohe Ton. Ja, in manchen Sudansprachen werden in dieser Weise drei Abstufungen der Entfernung oder der Größe geschieden. Demnach erscheint das „dort in der Ferne" im tiefsten Ton, das „dort in mittlerer Entfernung" in einer mittleren und das „hier" in der höchsten Tonlage. Analog werden gelegentlich auch qualitative Gegensätze durch Tonunterschiede ausgedrückt, z. B. „süß" durch einen hohen, „bitter" durch einen tiefen, „leiden" oder unser Passivum durch einen tiefen, Tätigkeit, unser Aktivum, durch einen hohen Ton. Im letzteren Sinne findet

sich übrigens weit über das Gebiet der Sudansprachen hinaus namentlich das „U“ in der Bedeutung des Leidens entweder in einem an den Wortstamm angefügten Suffix oder im Inlaut in den semitischen und hamitischen Sprachen verbreitet. So haben z. B. im Hebräischen die Formen des sogenannten Pual und Piël, Hophal und Hiphil, die ersteren passive, die letzteren aktive Bedeutung. Man hat vielfach geglaubt, dies seien Zufälligkeiten oder aus andern sprachlichen Gründen des Lautwandels eingetretene Erscheinungen. Aber wenn uns in sonst wesentlich verschiedenen Sprachen die gleichen Variationen von Laut und Bedeutung begegnen, so muß man sich doch fragen, ob hier nicht eine psychologische Affinität obwaltet, die in der späteren Entwicklung in der Regel verloren geht und hier noch in einzelnen Rudimenten erhalten geblieben ist. In der Tat, wenn wir uns vergegenwärtigen, wie wir etwa Kindern Geschichten erzählen, so bemerkt man ohne weiteres, daß in der im allgemeinen ja überall von den Erwachsenen erst geschaffenen Kindersprache genau dieselbe Erscheinung wiederkehrt. Dies geschieht offenbar unter dem unwillkürlichen Antrieb, dem Kinde auch dem Gefühl nach den Laut in seiner Vorstellungsbedeutung verständlich zu machen. Die Märchenerzählerin, die dem Kinde Riesen und Ungeheuer schildert, vertieft den Ton; wenn Feen, Elfen, Zwerge auftreten, so erhöht sie ihn. Oder wenn von Leid und Schmerz die Rede ist, wird der Ton vertieft, und bei freudigen Affekten werden hohe Töne angeschlagen. Im Hinblick hierauf kann man sagen, daß zwar schon den relativ primitiven Lautsprachen jene unmittelbare Beziehung zwischen Laut und Bedeutung verloren gegangen ist, die wir bei der primitivsten aller Sprachen, der Gebärdensprache, beobachten, daß sich aber Spuren davon in ihnen noch in größerer Menge als in den Kultursprachen erhalten haben. In diesen treten sie höchstens in den später entstandenen onomapoetischen Wortbildungen wieder hervor. Man denke an Wörter wie sausen, brummen, knistern usw.

Wie verhalten sich nun aber die andern Eigenschaften der Gebärdensprache, insbesondere der Mangel grammatischer Kategorien und ihre dem Prinzip der unmittelbaren, anschaulichen

Verständlichkeit folgende Syntax zu den entsprechenden Eigenschaften der relativ primitiven Lautsprachen? Diese Eigenschaften sind in der Tat ungleich wichtiger als die Beziehungen zwischen Laut und Bedeutung, die in höherem Grade äußeren, verändernden Einflüssen zugänglich sind. Denn in den Wortformen und in der Stellung der Wörter im Satze spiegeln sich die Formen des Denkens selbst, und dieses kann unmöglich eingreifende Veränderungen erfahren, ohne daß solche in den grammatischen Kategorien, die der Sprache zur Verfügung stehen, und in den syntaktischen Gesetzen, denen sie folgt, zum Ausdruck kommen.

6. Das Denken des primitiven Menschen.

Unter diesem Gesichtspunkte hat die Untersuchung der grammatischen Formen in der primitiven Sprache für die Psychologie des primitiven Menschen ein besonderes Interesse. Freilich sind uns, wie bereits bemerkt, die Sprachen der primitivsten Stämme in ihrer ursprünglichen Gestalt nicht mehr erhalten. Immerhin bieten gerade im Gebiet der grammatischen Formen weit mehr noch als in dem der Lautbilder und onomatopoetischen Wörter die Sudansprachen Eigenschaften, die sie als Ausdrucksformen eines auf relativ primitiver Stufe stehen gebliebenen Denkens kennzeichnen. Dies spricht sich vor allem darin aus, daß grammatische Kategorien in unserem Sinn in diesen Sprachen nicht existieren. Hierin stimmt Westermanns Ewegrammatik vollständig mit dem Ergebnis überein, zu dem schon vor längerer Zeit Steinthal bei der Untersuchung des Mande, einer andern Sudansprache, gelangte. Diese Sprachen bestehen aus einsilbigen Wörtern, die unmittelbar, ohne jede Dazwischenkunft von Flexionselementen, die ihren Sinn modifizieren, aneinandergereiht werden. Die Sprachforscher pflegen solche Sprachen „Wurzelsprachen“ zu nennen, da man in der Sprachwissenschaft einen Lautkomplex, der nach Abstraktion von jenen sinnmodifizierenden Elementen den Hauptbegriff des Wortes trägt, als eine „Sprachwurzel“ bezeichnet. In dem lateinischen fero ist fer mit der Bedeutung „tragen“ die Wurzel, von der alle Abwand-

lungen des Verbums ferre-tragen durch angehängte Elemente entstanden sind. Besteht also eine Sprache aus Lautkomplexen, die Wurzeln bedeuten, so nennt man sie eine Wurzelsprache. Tatsächlich besteht sie jedoch aus lauter isolierten, einsilbigen Wörtern, und der Begriff „Wurzel", der an sich nur ein Produkt der grammatischen Analyse unserer Flexionssprachen ist, wird eigentlich unberechtigterweise auf sie übertragen. Es sind isolierte einsilbige Wörter, aus denen eine solche Sprache zusammengesetzt ist, deren jedes seine Bedeutung hat, die aber keiner bestimmten grammatischen Kategorie angehören. Ein und dasselbe einsilbige Wort kann sowohl einen Gegenstand wie eine Handlung oder Eigenschaft bedeuten, ganz so wie in der Gebärdensprache die Gebärde des Schlagens das Verbum schlagen, aber auch das Substantiv Schlag vertreten kann. Man sieht daraus, wie sehr die Ausdrücke Wurzel und Wurzelsprache in diese primitive Sprache eine grammatische Abstraktion hineintragen, die durchaus unzutreffend ist, wenn man das Bild der Wurzel im Auge behält. Dieses Bild entstand bei den Grammatikern, als man der Ansicht war, bei der Sprachentwicklung entstehe jedesmal das Wort aus dem den Hauptbegriff in sich tragenden einfachen oder zusammengesetzten Lautgebilde, in analoger Weise, wie aus der Wurzel einer Pflanze der Stamm und die Zweige hervorwachsen. Aber Wurzeln in diesem Sinne sind die Bestandteile der Sprache durchaus nicht, sondern jedes einfache einsilbige Wort verbindet sich mit andern, und aus dieser Verbindung entstehen teils Modifikationen der Bedeutung teils Sätze. Also nicht sprossend und wachsend, sondern agglomerierend, agglutinierend entwickelt sich die Sprache. Hier besteht nun der Charakter der Sudansprachen darin, daß bei ihnen festere Verbindungen dieser Art, bei denen einzelne Bestandteile ihre Selbständigkeit verloren haben, nur in spärlichen Anfängen vorhanden sind. In dieser Beziehung stimmen sie also mit der Gebärdensprache überein, die ebenfalls keine grammatischen Kategorien kennt, welche dem Wort als solchem eigen sind, sondern Gegenstand, Handlung, Eigenschaft, ja zumeist sogar das, wozu wir in unserer Sprache Partikeln gebrauchen, mit Zeichen von gleicher Art ausdrückt. Diese Übereinstimmung tritt uns am auffälligsten entgegen, wenn

wir in einer derartigen Sprache die Wörter für neugebildete Vorstellungen betrachten, etwa für solche, die sich auf bisher unbekannte Kulturobjekte beziehen. Hier zeigt sich, daß der Redende den neuen Begriff stets aus einer Reihe ihm bereits geläufiger Vorstellungen zusammensetzt. So wurde z. B. das Wort Griffel, das nötig war, als man in Togo Schulen einführte, vom Togoneger übersetzt in: „Stein ritzen etwas", d. h. ein Stein, mit dem man etwas ritzt. Oder „Küche", die bei diesen Stämmen eine unbekannte Einrichtung war, in: „Platz kochen etwas"; „Nagel" in „Eisen Kopf breit". Das einzelne Wort bedeutet also immer einen sinnlich anschaulichen Gegenstand, und der neue Begriff bildet sich nicht, wie die Erkenntnistheoretiker anzunehmen pflegen, durch Vergleichung verschiedener Objekte, sondern durch Aneinanderreihung sinnlicher Vorstellungen, die in ihren Merkmalen zusammen den Begriff konstituieren. Dem entsprechen nun auch die Ausdrücke für solche Verhältnisse des Denkens, die in unserer Sprache in mannigfaltiger Weise durch die Abwandlungen des Substantivs, Adjektivs, Verbums ausgedrückt werden. Da gibt es keinen sicheren Unterschied zwischen Nomen und Verbum. Noch weniger werden Kasus des Substantivs oder Modi und Tempora des Verbums geschieden, sondern es treten dafür regelmäßig selbständige Wörter ein. So heißt z. B. das Haus des Königs „Haus eigen König": der Kasusbegriff ist hier eine selbständige Anschauung, die sich zwischen die beiden durch ihn verbundenen Vorstellungen einschiebt. Die übrigen Kasus werden im allgemeinen überhaupt nicht ausgedrückt, sondern sie ergeben sich aus dem Zusammenhang. Ähnlich gibt es bei den Verbalformen nicht etwa ein Futurum, das die Zukunft bezeichnet, sondern auch hier wird ein selbständiges Wort eingeführt, das wir etwa mit „kommen" übersetzen können. „Ich gehen kommen" heißt: ich werde gehen, oder im Präteritum „Ich gehen früher": ich bin gegangen. Außerdem kann aber die vergangene Zeit durch die unmittelbare Wiederholung des Wortes ausgedrückt werden, gewissermaßen als sinnlich anschauliches Zeichen, daß die Sache abgetan sei. Sagt der Togoneger „ich essen" so bedeutet dies: ich bin im Begriff es zu tun, sagt er „ich essen essen", so bedeutet das: ich habe gegessen.

Aber auch Vorstellungen von Handlungen und Zuständen, die an und für sich schon anschaulich sind, werden gelegentlich zu mehreren verbunden, indem das Anschauungsbild in seine einzelnen Teile zerlegt wird. Das Wort „bringen" übersetzt z. B. der Togoneger mit: „nehmen gehen geben". Wer einem andern etwas bringen will, muß es erst nehmen, dann muß er zu ihm hingehen und es ihm geben. So kommt es, daß namentlich das Wort für „gehen" sehr häufig auch dort hinzugefügt wird, wo wir kein Bedürfnis empfinden, diese Handlung besonders auszudrücken. So würde den Satz „Der zornige Lehrer schlägt das Kind" der Togoneger sehr wahrscheinlich folgendermaßen ausdrücken: „Mann-Schule - zornig - gehen - schlagen - Kind". Diese Sukzession ist dem anschaulichen Denken unmittelbar gegenwärtig, und so findet sie ihren Ausdruck in der Sprache. Fordert ein Begriff eine größere Anzahl von Vorstellungen zu seiner Veranschaulichung, dann können auf diese Weise Verbindungen entstehen, die ganzen Sätzen äquivalent sind. So drückt der Togoneger den Begriff Westen durch die Worte aus: „Sonne - setzen - Platz", d. h. der Platz, wo die Sonne sich hinsetzt. Er denkt sich die Sonne wie ein persönliches Wesen, das, nachdem es seinen Weg gemacht hat, hier Platz nimmt.

Diese Beispiele mögen genügen, um die Einfachheit und die gleichzeitige Kompliziertheit einer solchen Sprache zu kennzeichnen. Sie ist einfach, weil sie mannigfache grammatische Unterschiede nicht kennt; sie ist kompliziert, weil sie, überall auf sinnlich anschauliche Vorstellungen zurückgehend, unsere Begriffe in mehrere Teile zerlegt. Auch gilt dies nicht bloß für abstrakte Begriffe, die diese Sprachen im allgemeinen überhaupt nicht kennen, sondern selbst für konkrete Erfahrungsbegriffe. Man erinnere sich nur des Verbums „bringen", das in drei Verben zerlegt wird, oder an den Begriff „Westen", zu dessen Ausdruck nicht bloß die Sonne und der Ort, an dem sie gedacht werden soll, sondern auch der Akt ihres Niedersetzens erforderlich ist. Alle diese Züge hat, wie man sieht, durchaus die primitive Lautsprache mit der Gebärdensprache gemein.

Nicht anders verhält es sich mit der Syntax beider Sprach-

formen. Auch diese ist in der Sudansprache so wenig wie in der Gebärdensprache eine irreguläre und zufällige, sondern sie ist im allgemeinen strenger als die Syntax unserer Sprachen, in denen durch die Flexion die Möglichkeit geboten ist, je nach dem Bedürfnis der Betonung der Begriffe die Stellung der Wörter im Satze bis zu einem gewissen Grade zu ändern. Hier ist diese Stellung sehr viel gleichförmiger. Denn sie ist einzig und allein von demselben Gesetz der anschaulichen Wortfügung beherrscht, das auch von der Gebärdensprache befolgt wird. Unbedingt geht daher der Gegenstand der Eigenschaft, das Substantiv dem Adjektiv voraus. Wechselnder verhält sich wieder das Verbum zum Objekt. Da geht in der Ewesprache in der Regel das Verbum voran, doch kann auch das Objekt zuerst stehen; stets aber muß das Verbum dem Subjekt nachfolgen, dessen Handlung es ausdrückt. Am auffälligsten tritt dieser anschauliche Charakter der primitiven Sprache da hervor, wo wir einen irgendwie zusammengesetzten Gedanken aus einer primitiveren Sprache zuerst seinem allgemeinen Sinn nach und dann Wort für Wort in unsere eigene Sprache übersetzen. Ich nehme ein Beispiel aus der Buschmannsprache. Der Gedanke würde ungefähr lauten: „Der Buschmann wurde zuerst von dem Weißen freundlich aufgenommen, damit er seine Schafe weide; dann mißhandelte der Weiße den Buschmann; dieser lief davon, worauf sich der Weiße einen andern Buschmann nahm, dem es ähnlich erging.“ Die Buschmannsprache drückt dies folgendermaßen aus: „Buschmann-da-gehen, hierlaufen-zu-Weißen, Weißer-geben-Tabak, Buschmann-gehen-rauchen, gehen-füllen-Tabak-Sack, Weißer-geben-Fleisch-Buschmann, Buschmann-gehen-essen-Fleisch, aufstehen-gehen-heim, gehen-lustig, gehen-setzen, weiden-Schafe-Weißen, Weißer-gehen-schlagen-Buschmann, Buschmann-schreien-sehr-Schmerz, Buschmann-gehen-laufen-weg-Weißen, Weißer-laufen-nach-Buschmann, Buschmann-da-anderer, dieser-weiden-Schafe, Buschmann-ganz-fort.“ In dieser Klage des Naturmenschen über seinen Bedrücker ist alles konkret, anschaulich. Es heißt nicht: der Buschmann wird zuerst von dem Weißen freundlich aufgenommen, sondern: der Weiße gibt ihm Tabak, er füllt seinen Sack und raucht, der Weiße gibt ihm Fleisch, er ißt

es und ist lustig usw. Es heißt nicht: der Weiße mißhandelt den Buschmann, sondern: er schlägt ihn, der Buschmann schreit vor Schmerz usw. Was wir in verhältnismäßig abstrakten Begriffen ausdrücken, ist in lauter einzelne anschauliche Bilder aufgelöst. Überall haftet der Gedanke an den einzelnen Gegenständen, und, wie es in der primitiven Sprache keinen spezifischen Verbalausdruck gibt, so tritt auch im Denken das Vergängliche, die Handlung, hinter dem gegenständlichen Bilde zurück. Darum kann man dieses Denken selbst ein gegenständliches nennen. Der primitive Mensch sieht das Bild und die einzelnen Teile des Bildes; und wie er es schaut, so gibt er es in seiner Sprache wieder. Eben darum kennt er keine Unterschiede grammatischer Kategorien und keine abstrakten Begriffe. In der Aufeinanderfolge der Gedanken herrscht noch durchaus die reine Assoziation der Vorstellungen, wie sie durch die Wahrnehmung und die Erinnerung an das Erlebte unmittelbar erweckt wird. In der obigen Erzählung des Buschmanns ist kein einheitlicher Gedanke ausgedrückt, sondern Bild reiht sich an Bild in der Folge, in der sie innerlich geschaut werden. So ist das Denken des Primitiven fast rein assoziativ. Noch ist die vollkommenere Form der Verknüpfung der Begriffe, die apperzeptive, die den Gedanken in ein Ganzes zusammenfaßt, nur spurweise in der Verbindung der einzelnen Erinnerungsbilder vorhanden.

In allen diesen Erscheinungen der Sprache sind formale Eigenschaften des primitiven Denkens enthalten, zu denen uns in der Sprache des Kindes manche Analogien entgegentreten. Dennoch entfernen sich beide weit voneinander gerade in dem, was schon in der primitiven Sprache der Völker bis auf schwache Spuren verschwunden ist: in der nahen Beziehung zwischen Laut und Bedeutung. Hier ist die Kindersprache weit mehr der Gebärdensprache verwandt, als dies bei Formen der Sprache möglich ist, die eine lange geschichtliche Entwicklung hinter sich haben. Denn auch die Kindersprache entsteht in gewissem Sinn immer wieder neu. Freilich entsteht sie nicht, wie man zuweilen annimmt, durch die Kinder selbst, sondern sie ist teils eine konventionell gewordene Sprache der Mütter und Ammen, die sich mit dem Kinde unterhalten, teils wird sie von dieser Umgebung des Kindes nach

Analogie mit solchen überkommenen Beispielen ergänzt. Die Lautgebilde für Tiere, wau-wau für den Hund, hott-hott für das Pferd, tuk-tuk für das Huhn usw., ebenso wie Papa und Mama für Vater und Mutter sind in irgendeiner Weise Lautangleichungen an die Bedeutung, die zugleich möglichst den Lallauten des Kindes angepaßt sind. Aber dieser ganze Prozeß wird von der Umgebung des Kindes eingeleitet und höchstens in einzelnen zufälligen Bestandteilen vom Kinde selbst ergänzt. Darum kann uns die Kindersprache über die Entwicklung des Sprechens und Denkens verhältnismäßig wenig lehren; und es ist eine Täuschung mancher Psychologen und Pädagogen, wenn sie glauben, hier einen Weg gefunden zu haben, der über den Ursprung des Denkens wesentliche Aufschlüsse gebe. Diese sind nur aus solchen Ausdrucksformen des Denkens zu gewinnen, die, wie die Gebärdensprache, in dem Sprechenden selbst neu entstehen, nicht von außen übertragen werden, oder die in wesentlichen Eigenschaften noch die primitive Stufe des Denkens bewahrt haben, wie die Lautsprachen primitiver Völker. Immerhin sind es auch hier nur die Formen des Denkens, die in ihnen niedergelegt sind. Der Inhalt ist natürlich — das liegt in jenen formalen Eigenschaften schon eingeschlossen — ebenfalls sinnlich-anschaulicher, nicht begrifflicher Art. Dennoch ist die nähere Beschaffenheit, die Qualität dieses Inhalts, in den Formen der Sprache noch nicht gegeben, sondern überall sehen wir uns hier auf die spezifischen Eigenschaften der Vorstellungen und der sie begleitenden Gefühle und Affekte hingewiesen.

So erhebt sich denn die weitere Frage: worin besteht dieser Inhalt des primitiven Denkens? Man kann ihn in zwei Gebiete zerlegen. Das eine ist der Vorrat an Vorstellungen, die im täglichen Leben aus der unmittelbaren Wahrnehmung dem Bewußtsein zuströmen: Vorstellungen wie gehen, stehen, liegen, ruhen usw., Tier, Baum, namentlich in den Formen der einzelnen Tiere und Bäume, Mann, Frau, Kind, ich, du, ihr und viele andere — das sind Objekte der täglichen Wahrnehmung, die schon dem primitiven Denken überall geläufig sind. Daneben gibt es aber noch einen zweiten Inhalt, ein Gebiet von Vorstellungen, das nicht in der unmittelbaren Wahrnehmung gegeben ist, sondern das,

wie wir es kurz ausdrücken können, aus dem Affekt stammt, aus den Gemütsbewegungen, die in die umgebende Welt projiziert werden. Dieses zweite wichtige und besonders charakteristische Gebiet enthält daher alles das, was nicht der unmittelbaren Anschauung zugänglich, sondern über diese hinaus geht, also eigentlich übersinnlich, wenn auch immer noch fest an sinnliche Vorstellungen geknüpft ist. Wir nennen diese aus den eigenen Gemütsbewegungen in die Erscheinungen verlegte Gedankenwelt das mythologische Denken. Indem es den in der Wahrnehmung gegebenen Dingen und Vorgängen neue Gebilde hinzufügt, die nicht wahrgenommen werden können, gehören sie einer unsichtbaren Welt hinter der sichtbaren an. Sie sind es zugleich, die frühe schon in der Kunst des primitiven Menschen ihren Ausdruck finden.

7. Die Urformen des Zauber- und Dämonenglaubens.

Bei der Betrachtung der primitiven Mythenbildung stoßen wir sofort auf eine alte Streitfrage der Mythologen, Ethnologen und Religionsforscher: wo und wann beginnt die Religion? Hat es doch auch die Religion überall mit Übersinnlichem zu tun. Wenn also schon der primitive Mensch in gewissen seiner Vorstellungen zu der sinnlichen Welt, in der er lebt, und deren Eindrücke er noch nicht einmal zu abstrakten Begriffen verarbeitet hat, ein Übersinnliches hinzufügt, ohne sich freilich selbst dieser übersinnlichen Natur bewußt zu sein, so liegt es nahe zu fragen: Ist hier schon Religion vorhanden, oder handelt es sich vielleicht höchstens um eine Anlage, einen Keim zu ihrer künftigen Entwicklung? Und wenn letzteres zutreffen sollte: wo beginnt überhaupt die Religion? Nun beruht unser Interesse an der Geschichte der Mythenbildung zu einem wesentlichen Teil gerade darauf, daß sie auf das engste mit der Entstehung der Religion verknüpft ist. Der Ursprung des Mythus könnte uns an sich verhältnismäßig gleichgültig sein; aber wie die Religion entsteht, das ist deshalb eine so wichtige Frage, weil sie mit den zwei andern Fragen zusammenhängt: ob die Religion ein notwendiger Bestandteil des mensch-

lichen Bewußtseins ist oder nicht, und ob sie diesem als ein ursprünglicher Besitz zukommt oder sich erst aus gewissen Vorbedingungen des mythologischen Denkens entwickelt hat.

Es ist interessant, diesen alten Streit insbesondere auch innerhalb der letzten Jahrzehnte zu verfolgen. Im Jahre 1880 schrieb Roskoff ein Buch über „das Religionswesen der niedersten Naturvölker". Darin stellte er zusammen, was ihm zugänglich war, und kam auf Grund dessen zu dem Resultat, es gebe überhaupt keine religionslosen Völker. Vor etwa zehn Jahren faßten dagegen die beiden Sarasin, die Erforscher Ceylons und der primitiven Stämme der Weddas, ihr Ergebnis in den Satz: die Weddas haben keine Religion. Doch wenn man das, was Roskoff über primitive Völker zusammenstellt, und was vom Dämonen- und Zauberglauben der Weddas die Sarasin berichten, nebeneinander hält, so zeigt sich, daß die Tatsachen, auf die sich diese Forscher beziehen, im wesentlichen die nämlichen sind. Was der eine Religion nennt, das nennen die andern Zauberglauben; was aber beide eigentlich unter Religion verstehen, davon ist überhaupt keine Rede. Nun kann man sich über die Anwesenheit oder Abwesenheit eines Gegenstandes natürlich nicht verständigen, wenn man nicht zuvor darüber einig geworden ist, was der Gegenstand selbst sei. Darum ist diese Frage bei den primitiven Völkern verfrüht gestellt. Sie wird sich erst beantworten lassen, wenn wir eine größere Reihe von Entwicklungsstadien der Mythenbildung und der Vorbedingungen der späteren Religion untersucht haben. Wir werden darum unten, im dritten Kapitel, hierauf zurückkommen, nachdem wir Religionen kennen gelernt, die zweifellos auf diesen Namen Anspruch erheben können. Zunächst wollen wir aber unter Beiseitesetzung dieser Frage die einzelnen hierhergehörigen Erscheinungen lediglich mit den besonderen Namen bezeichnen, die ihnen auf Grund ihrer spezifischen Eigenschaften beigelegt werden. In diesem Sinne können wir nun ohne allen Zweifel von Zauber- und Dämonenvorstellungen schon beim primitiven Menschen reden. Sie fehlen hier, wie allgemein zugestanden wird, nirgends. Nur freilich begegnen wir dabei sofort der weiteren Frage, wovon dieser Zauber- und Dämonenglaube ausgeht, welches die Substrate sind, von denen

er getragen wird. Hier sind namentlich auch unter den Ethnologen, die sich eingehend mit den primitiven Völkern beschäftigt haben, zwei Anschauungen verbreitet. Die eine können wir kurz die naturmythologische nennen. Sie nimmt an, schon in frühen Zuständen seien es vornehmlich die Himmelserscheinungen, die das Denken des Menschen fesseln und über die unmittelbare sinnliche Umgebung emporheben. Alle Mythologie soll daher von Hause aus Natur- und insbesondere Himmelsmythologie sein. Darin würde dann immerhin schon ein religiöser Zug oder mindestens eine religiöse Anlage gegeben sein. Die zweite Anschauung geht in der gleichen Richtung noch weiter. Sie erklärt die Vorstellungen des primitiven Menschen, soweit sie das Übersinnliche betreffen, für einfacher als die der entwickelteren Völker. Eben darum gelten sie ihr jedoch für vollkommener, den höheren Religionen näher stehend. In der Tat, wenn man etwa die Semang und Senoi oder die Weddas mit den Eingeborenen Australiens vergleicht, so ist in dieser Beziehung der Abstand ein sehr großer. Die Mythologie des Australiers ist ohne Zweifel schon viel verwickelter als die jener Naturvölker, und dies steigert sich noch mehr, je weiter wir solche Mythenentwicklung verfolgen. Das Einfache, wie es das Ursprünglichere ist, soll nun aber auch das Höhere, das Erhabenere sein. Der Anfang antizipiere als eine noch nicht durch menschliche Irrungen gefälschte Offenbarung das Ende. Denn nicht eine Mythologie, die eine Fülle von Göttern umfaßt, gilt uns ja als die höchste Religion, sondern der Glaube an einen Gott, der Monotheismus. Für diese Anschauung glaubte man daher gerade in der Entdeckung des primitiven Menschen eine neue Stütze gefunden zu haben. Hier hängt jedoch diese Theorie zugleich mit einer wichtigen anthropologischen Frage zusammen: mit der Frage nach der Stellung der sogenannten Pygmäen in der Entwicklungsgeschichte des Menschen. Diese uns erst in neuerer Zeit in weiterem Umfange bekannt gewordenen afrikanischen und asiatischen Zwergvölker hat zuerst Julius Kollmann auf Grund ihrer physischen Merkmale für die Kindheitsvölker der Menschheit erklärt, die überall den großwüchsigen Rassen vorangegangen seien. Solche kindliche Merkmale zeigen sie in der Tat nicht bloß in der geringen

Körpergröße, sondern auch in andern Eigenschaften. Schon Schweinfurth beobachtete bei den zentralafrikanischen Pygmäen, daß ihre ganze Haut von feinen Flaumhaaren bedeckt ist, ähnlich der eines neugeborenen Kindes. An diesen Flaumhaaren unterscheidet der Monbuttuneger der Umgebung den Pygmäen von einem Knaben seines eigenen Stammes. Primitiv ist der Negrito auch insofern, als seine Hautdrüsen eine energischere Tätigkeit entfalten, was sich in seinem den des Negers weit übertreffenden Körpergeruch äußert, der sich ähnlich wie bei manchen Tieren im Affekt auffallend zu steigern pflegt. Nimmt man zu diesen physischen Merkmalen die niedrige Kulturstufe aller dieser Zwergvölker, so liegt in der Tat die Hypothese, die Pygmäen seien primitive Menschen, wohl nicht allzu ferne. Von dieser Hypothese ausgehend, hat daher Wilhelm Schmidt in seinem Werke „die Stellung der Pygmäen in der Entwicklungsgeschichte des Menschen“ (1910) nachzuweisen gesucht, daß auch für ihre geistige Kultur der Satz zutreffe: die Pygmäen sind die Kindheitsvölker der Menschheit. Als solche seien sie freilich intellektuell beschränkt, aber moralisch im Stande der Unschuld, wie neben anderem die bei ihnen herrschende reine Monogamie sowie, als ihr höchstes Gut, ihr monotheistischer Glaube beweise.

Nun stützt sich die letztere Behauptung wesentlich auf die angenommene Identität des Pygmäen und des primitiven Menschen, und sie nimmt außerdem das Recht in Anspruch, Erscheinungen, die bei einem dieser Stämme beobachtet worden sind, auf den Urzustand der Pygmäen überhaupt zu übertragen. Doch jene Identität läßt sich nicht aufrecht erhalten. So begegnen uns wohl die ausgeprägtesten Züge primitiver Geisteskultur bei den Weddas auf Ceylon; aber die Weddas sind nicht eigentliche Pygmäen, ihre Körpergröße übersteigt die der letzteren. Umgekehrt gibt es primitive Menschen, die weit davon entfernt sind Pygmäen zu sein, sondern zu den großwüchsigen Rassen gehören: so die ausgestorbenen Tasmanier, die wahrscheinlich eine Art Vorstufe zu den heutigen Australiern gebildet haben. Nicht minder zeigen viele der zentralaustralischen Stämme in den meisten Beziehungen, wenn auch ihre soziale Organisation eine

weit entwickeltere ist, die Züge einer primitiven Kultur. Endlich gehören die Menschen, die in Europa in den ältesten Diluvialschichten gefunden worden sind, sämtlich zu großwüchsigen Rassen. Umgekehrt gibt es kleinwüchsige Völker, die in die erste Reihe der Kulturvölker zu stellen sind: die Chinesen und Japaner. An der Körpergröße läßt sich also jedenfalls nicht die geistige Kultur messen, sondern nur an sich selber. Geistige Werte können überall allein nach geistigen Eigenschaften bestimmt werden. Nun hat allerdings W. Schmidt die Pygmäentheorie auch dadurch zu stützen gesucht, daß sich bei einem dieser Zwergvölker, bei den Andamanesen, nach den Berichten eines zuverlässigen englischen Beobachters, E. H. Man, die bis in das Jahr 1883 zurückreichen, merkwürdige Legenden vorfanden, die zweifellos auf monotheistische Vorstellungen hinweisen. Da die Andamanen eine Inselgruppe im bengalischen Meerbusen bilden, also ihre Bewohner von andern Völkern durch das Meer getrennt sind, schien ihm die Annahme gerechtfertigt, diese Legenden seien autochthon bei ihnen entstanden, und da sie zum Mittelpunkt den Glauben an einen höchsten Gott haben, so meinte er annehmen zu dürfen, damit sei endlich der Beweis für einen ursprünglichen Monotheismus als erbracht anzusehen. Die Hauptzüge der bei den Andamanesen vorgefundenen Legenden sind aber nach dem Bericht von E. H. Man die folgenden: der höchste Gott, Puluga, hat zuerst den Mann geschaffen, dann — hier gibt es übrigens verschiedene Versionen — nachträglich das Weib, entweder unmittelbar wie den Mann, oder der Mann selbst hat aus einem Stück Holz die Frau gemacht, vielleicht ein Anklang an die Rippe Adams. Sodann hat Gott den Menschen Gesetze gegeben, in denen er Diebstahl, Mord, Ehebruch usw. verbot, und er hat ihnen außerdem untersagt, von den Früchten der ersten Regenzeit zu essen. Doch die Menschen haben die göttlichen Gebote nicht gehalten; darum sandte der Herr eine Sintflut, in der alles Lebendige unterging mit Ausnahme von zwei Männern und zwei Frauen, die sich zufällig auf einem Kahn befanden usw. In dieser Erzählung ist natürlich vieles verschoben, durcheinander geworfen und dem Medium angepaßt, in das die Legende verpflanzt ist. Aber daß diese auf die biblische Schöpfungs-, Para-

dieses- und Sintflutgeschichte zurückgeht, daran kann, wie ich meine, nicht der leiseste Zweifel obwalten. Wenn dagegen eingewandt wird, die Andamanen seien allzuweit durch das Meer von der übrigen Welt abgeschieden, auch seien Missionare auf den Inseln nie gesehen worden, so läßt sich darauf erwidern: mag das Wann und Wie dahingestellt bleiben, aber daß irgendeinmal die biblische Tradition zu diesen Insulanern gelangt ist, das wird durch die Legende selbst ebensogut bewiesen, wie beispielsweise die Übereinstimmung gewisser südamerikanischer und asiatischer Mythenmärchen eine Übertragung beweist, obgleich hier die Trennung durch das Meer noch eine ungleich größere ist als die der Andamanen von Hinterindien und der ihm vorgelagerten Inselwelt. Dazu kommt weiter, daß die Bewohner der Andamanen überhaupt einen Zustand, wie ihn die Inlandstämme von Malakka, die Weddas auf Ceylon, die Negritos der Philippinen darbieten, offenbar erheblich überschritten haben. Sie treiben die Töpferei, die nirgends bei den eigentlich Primitiven vorkommt, sie zeigen eine soziale Organisation mit Häuptlingen, lauter Erscheinungen einer bereits fortgeschritteneren Kultur. Wo es sich um den Glauben der wirklich Primitiven handelt, da müssen daher die Andamanesen außer Betracht bleiben. Bei jenen aber gibt es nach allen Zeugnissen, die wir besitzen, weder einen Glauben an einen, noch einen solchen an viele Götter. Auch gibt es noch weit über die primitivste Stufe hinaus keine zusammenhängende Himmelsmythologie, die sich etwa als ein beginnender Polytheismus deuten ließe. Wohl finden sich Vorstellungen über einzelne Himmelserscheinungen, die durchweg auf Assoziationen mit irdischen Objekten, namentlich auch mit Menschen oder Tieren zurückgehen. Aber diese Vorstellungen wechseln allem Anscheine nach sprunghaft. Sie haben nirgends zu einer eigentlichen Mythenbildung geführt. So werden bei den Waldindianern Brasiliens etwa Sonne und Mond als Blätter- oder Federbälle bezeichnet, oder bei einigen Sudannegerstämmen als Bälle, die, von Menschen gegen den Himmel geworfen, dort hängen geblieben seien. Solche Vorstellungen wechseln mit andern, nach denen Sonne und Mond Geschwister sind oder die Sonne den Mond verfolgt, — Bilder,

bei denen besonders die Erscheinungen des Mondwechsels eine Rolle spielen. Eigentlich gibt es aber in diesem ganzen Gebiet nur eine Anschauung, die fast überall bei Natur- wie selbst noch bei Kulturvölkern wiederkehrt, die jedoch wegen ihres seltenen Vorkommens eine eigentliche Mythologie nirgends entwickelt hat: das ist die, daß bei der Sonnenfinsternis ein dunkler Dämon die Sonne verschlinge. Sie ist offenbar so naheliegend für die ursprüngliche Phantasie, daß sie uns in Zentralafrika, in Australien, in Amerika und selbst noch in der indischen Mythologie begegnet. Für sich allein hat aber diese Anschauung keine mythenbildende Kraft. Als vereinzeltes Glied schließt sie sich lediglich den reicher entwickelten Dämonenvorstellungen an, die das irdische Leben beherrschen, und die uns bei dem Primitiven in Wahrheit allein als deutlich greifbare und zugleich tief in sein Leben eingreifende Elemente einer beginnenden Mythologie entgegentreten. Diese Mythologie des Primitiven ist eben, soweit sie dauernden Bestand und Einfluß gewinnt, Zauber- und Dämonenglaube. Zwei Anlässe sind es aber, von denen dieser Glaube ausgeht, und die den aus ihnen entspringenden Vorstellungen und Affekten ihre Form und Färbung geben: der Tod und die Krankheit.

Der Tod! Es gibt wohl wenig Eindrücke, die den Naturmenschen so stark erregen, wie sie ja auch noch für den Kulturmenschen eindrucksvoll genug sind. Bezeichnend ist schon das äußere Verhalten des Primitiven beim Tode eines Genossen. Im Augenblick, wo ein Mensch stirbt, ist der nächste Impuls, ihn liegen zu lassen wo er liegt und zu fliehen. Der Tote wird verlassen, die Stätte, wo er gestorben ist, wird noch lange gemieden, womöglich bis die Tiere seine Leiche verzehrt haben. Es ist der Affekt der Furcht, der uns hier handgreiflich entgegentritt. Er hat seinen nächsten Anlaß sichtlich in den ungewöhnlichen, schreckhaften Veränderungen, die der Tod im Aussehen des Menschen herbeiführt. Der Stillstand der Bewegungen, die Todesblässe, das plötzliche Aufhören der Atmung, das sind Erscheinungen, hinreichend den äußersten Schrecken hervorzubringen. Wie aber sind die Vorstellungen beschaffen, die sich mit diesem schreckhaften Eindruck

verbinden? Die Flucht vor dem Leichnam verrät, daß der Mensch vor allem für sich selbst fürchtet. An der Stätte zu weilen, wo ein Toter liegt, bringt den Lebenden in Gefahr selbst vom Tode ereilt zu werden. Und was diese Gefahr bewirkt, das ist augenscheinlich eben das, was dem Menschen, der eben gestorben ist, selbst den Tod gebracht hat. Der Primitive kann sich den Eintritt desselben nicht anders denken, als indem er glaubt, was das Leben erzeugt hat, trenne sich plötzlich vom Sterbenden. Dennoch verbindet sich offenbar mit dieser Vorstellung immer auch die andere, die Kräfte des Lebens seien noch im Körper vorhanden, der ja durch feste Assoziation an den Eindruck des Lebens gebunden bleibt. So entsteht hier zum ersten Male die widerspruchsvolle Vorstellung eines Etwas, welches das Leben erzeuge, dabei gleichzeitig vom Körper verschieden und dennoch mit ihm verbunden sei. Diese zwei an sich disparaten Motive sind im Geiste des primitiven Menschen, so weit man eine Auskunft über den Todeseindruck gewinnen kann, unauflöslich vereinigt. So wird ihm das Leben zu einem Wesen, das teils in verborgener Weise im Leichnam fortlebt, teils ungesehen in dessen Umgebung sich umtreibt. Darum wird ihm der Tote zum Dämon, zu einem Wesen, das unsichtbar den Menschen ergreifen, überwältigen, töten oder Krankheiten in ihm hervorrufen kann. Neben dieser primitiven Dämonenvorstellung besteht aber zugleich die andere einer Körperseele, wenn wir unter dieser den Körper als Träger des Lebens verstehen, der, so lange er selbst nicht verschwunden ist, auch dieses Leben in sich trägt. Noch wirkt hier die Körperseele als Ganzes, sie kann, indem sie sich vom Körper trennt, zum Dämon werden und in einen andern Menschen übergehen. Dagegen lassen sich noch keine sicheren Spuren des Glaubens an eine hauch- oder schattenartige Seele nachweisen, der wir später als ein charakteristisches Merkmal des Übergangs aus dieser primitivsten Kultur in die des totemistischen Zeitalters begegnen werden. Wenn von einigen Beobachtern berichtet wird, von den Semangs auf Malakka werde gelegentlich die Seele als ein kleiner Vogel bezeichnet, der beim Tode des Menschen in die Luft entschwebe, so ist es nicht unwahrscheinlich, daß es sich

dabei entweder um die durch malayischen Einfluß erheblich veränderten „Kultur-Semangs“ oder um das vereinzelte Vordringen einer einem andern Kulturkreise angehörenden Anschauung handelt. Denn nirgends sonst sind auf dieser primitivsten Stufe solche in das Gebiet der Psyche herüberreichende Motive bemerkt worden, während die Bestattungsbräuche der die Primitiven der malayischen Halbinsel umgebenden Malayen und malayischen Mischlinge gegen jene Flucht des Primitiven vor dem Leichnam bereits stark kontrastieren.

So fällt denn auch die weitere Reihe von Vorstellungen, die aus dem Eindruck der Krankheit, besonders der den Menschen plötzlich überfallenden entspringen, noch ganz in das Gebiet der Körperseele. Denn eben dies, daß von dem Körper des Toten zauberhafte, dämonische Kräfte ausgehen, ist für diese durchaus bezeichnend, so lange solche Kräfte, wie es hier geschieht, nicht in irgendeinem aus dem Menschen sich entfernenden sichtbaren Wesen, sei es nun in dem Hauch des Atems, sei es in einem davoneilenden Tier, verkörpert gedacht werden. Demgegenüber ist der Dämon, der von der Leiche ausgeht, um einen andern Menschen als tötliche Krankheit zu überfallen, unsichtbar. Er hat seine Quelle lediglich in der Assoziation zwischen der Furcht, die der Eintritt des Todes, und dem Schreck, den der Überfall der Krankheit einflößt. Darum bleibt der Tote fortan Sitz dämonischer Kräfte; er kann diese immer wieder von neuem auf die Lebenden ausüben, die ihm nahekommen. Innerhalb des Körpers kann der Dämon wohl schon nach der Vorstellung des Primitiven irgendeine Gestalt annehmen, und betrügerische Medizinmänner benutzen diesen Glauben, um angeblich in Form eines Holzstückes oder eines Steins die Krankheit zu entfernen. Doch gerade solche Vorstellungen zeigen keinerlei Beziehungen zu der Psyche und ihren Verkörperungen. Auch ist der Leichnam zwar vielleicht der ursprünglichste, aber keineswegs der einzige Anlaß zur Entstehung von Krankheitsdämonen. Vielmehr genügt der Krankheitsanfall für sich allein schon, um die Furcht vor einem Dämon zu erwecken. So unterscheiden die Senoi und Semang eine ungeheure Zahl verschiedener Krankheitsdämonen. Die Bilder solcher Dämonen, wie

sie sich bei Malayen und Singhalesen gegen den Krankheitszauber vorfinden, und die meist phantastische Tierungeheuer darstellen, gehören dagegen durchweg erst einer späteren Kulturstufe an, und sie haben mit den im nächsten Kapitel zu besprechenden „Seelentieren", die durchweg wirkliche Tiere sind, höchstens die Tierähnlichkeit gemein. Sie sind offenbar unter der Wirkung von Schreck und Furcht entstandene Phantasiegebilde, die, gegenüber den in die freie Natur projizierten Ungeheuern ähnlichen Ursprungs, nur auf Maße reduziert sind, durch die sie sich den Dimensionen des menschlichen Körpers anpassen.

Mit der Bezauberung durch die Krankheit steht weiterhin der Gegenzauber, durch den sie beseitigt, oder durch den der Angriff der Krankheitsdämonen verhütet wird, im engsten Zusammenhang. Schon der primitive Mensch sucht nach solchen Hilfsmitteln. Hier liegt daher wahrscheinlich das ursprüngliche Motiv zur Ausbildung eines besondern Standes, der sich freilich in ganz frühen Zuständen noch nicht zu einem festen Berufsstand erhebt, aber doch einen solchen vorbereitet: zum Stand der von den Amerikanern sogenannten „Medizinmänner" oder, wie sie von den nordasiatischen Völkern genannt werden, der „Schamanen", allgemeiner ausgedrückt der Zauberer. Auch der Name Medizinmann ist übrigens nicht unzutreffend. Der Medizinmann der Wilden ist in Wahrheit der Vorfahre des heutigen Arztes, und daneben in gewissem Sinn auch der des heutigen Priesters. Er sorgt nicht bloß für den Einzelnen, den er durch seinen Gegenzauber wieder gesund werden läßt, sondern er kann seinerseits Zauber ausüben. Indem er über die Dämonen gebietet, kann er sie aus dem Körper entfernen, aber auch in ihn hineinzaubern. So hat der Medizinmann einen zweischneidigen Beruf. Er wird gefürchtet, aber auch als Helfer in der Not angesehen; und je nachdem das eine oder das andere vorwaltet, gestaltet sich seine Stellung verschieden. Er hat zuerst die Kräfte der Kräuter am Menschen erprobt. Er hat wahrscheinlich die Gifte entdeckt, und indem er den Pfeil vergiftet, gewinnt er eine um so höhere Autorität in den Augen des Wilden. Denn auch der Pfeil ist Zaubermittel. Doch der Medizinmann hat nicht minder Mittel der Entgiftung entdeckt und damit giftige

Gewächse in Nahrungsmittel umgewandelt. So ist er ein überaus wichtiger Beruf. Er ist aber auch frühe schon ein für seinen Träger gefährlicher, nicht nur, weil er sich Verfolgungen aussetzt, wenn er nicht leistet was man von ihm hofft, oder wenn er sich den Verdacht verderblichen Zaubers zuzieht, sondern auch weil der Zauberer durch die Not gedrängt zum Betrüger wird. Der Betrug der Medizinmänner reicht in der Tat allem Anscheine nach bis in die früheste Zeit zurück. Koch-Grünberg schildert, wie bei den Zentralbrasilianern die Medizinmänner eine Krankheit austreiben, indem sie ein Stück Holz mit sich führen und nach allerlei Manipulationen dieses Holz als den angeblichen Sitz des Dämons zutage fördern. Wirkt die damit verbundene Suggestion, so kann es ja geschehen, daß die Kranken sich gebessert fühlen. Immerhin dürfen wir nicht glauben, daß darum in der Masse der Bevölkerung der Glaube an die Zauberei zurückgehe, und der Medizinmann selbst mag in den meisten Fällen ein betrogener Betrüger bleiben.

Bei allem dem sind auf primitiver Stufe Tod und Krankheit die Hauptquellen des Zauber- und Dämonenglaubens. Von da an erstreckt sich dann dieser weit über alle Gebiete des Lebens. So vor allem der Zauberglaube in der Form des Schutzzaubers, der zauberischen Abwehr dämonischer Einflüsse. Wahrscheinlich bestimmt er hier die ursprünglichen Formen der Kleidung, augenfälliger und dauernder noch den Schmuck des Körpers, der in seinen Anfängen in Wirklichkeit weniger dem Schmuck- als dem Zauberbedürfnis dient.

Schon bei der äußeren Kultur des Primitiven wurde seiner spärlichen, oft nur aus einer Bastschnur um die Lenden und daran herabhängenden Blättern bestehenden Kleidung gedacht. Wie ist diese Kleidung entstanden? In den tropischen Regionen, in denen der Primitive lebt, ist es nicht eigentlich der Schutz, der die Kleidung geschaffen hat, auch schwerlich die Scham, wie man meist annimmt, weil die Schamteile am häufigsten bedeckt werden. Vielmehr kommt hier bei der Würdigung der Motive vor allem die Frage in Betracht, wo die allerersten Spuren einer Kleidung zu bemerken, und welches ihre konstantesten Bestandteile sind. Das ist aber nicht der Schurz,

sondern die Lendenschnur, die in einzelnen Fällen allein, ohne die Hinzufügung weiterer Bekleidungsstücke um die Hüften geschlungen wird. Sie ist offenbar kein Schutzmittel gegen Wetter und Kälte, und auch die Scham kann nicht wohl an der Entwicklung dieses Gebildes, das eigentlich Kleidung und Schmuck zugleich ist, beteiligt sein. Was bedeutet sie also? Ein Zug aus dem Leben der Weddas kann vielleicht diese Frage beantworten. Wenn der Wedda in die Ehe tritt, so bindet er eine Schnur um die Lenden seiner künftigen Gattin. Das ist offenbar nichts anderes als eine Form des weit verbreiteten „Bandzaubers", der noch im heutigen Aberglauben eine nicht unwichtige Rolle spielt. Der Bandzauber will irgend etwas durch das festgeknüpfte Band sichern. Dieses Band ist nicht Symbol, sondern, wie ursprünglich alle Symbole, ein magisches Mittel. Um einen kranken Körperteil und dann um einen Baum gebunden, soll es nach einem verbreiteten Aberglauben die Krankheit in den Baum zaubern. In weiterer Übertragung kann es aber auch, wenn man sich unter dem Baum einen Feind denkt, durch den Baum in den Feind eine Krankheit oder den Tod zaubern. Dem gegenüber ist der Bandzauber des Wedda offenbar von einfacherer Art. Er will sich durch das von ihm selbst verfertigte Band die Treue der Gattin sichern. Aus dem Lendenband sind dann auf der einen Seite die weiteren primitiven Bekleidungsstücke, als deren Träger es zunächst dient, auf der andern Seite die ursprünglichsten Schmuckmittel entstanden. So sind die Halskette, die Armspange, die bis in unsere heutige Kultur beliebte Schmuckmittel der Frauen geblieben sind, bei manchen Naturvölkern die ebenfalls vorzugsweise von den Frauen getragene Kopfbinde Weiterbildungen jener Lendenschnur, gewissermaßen Übertragungen an andere Körperstellen, und unter ihnen schließen sich wieder, wie an die Lendenschnur die erste Kleidung, so besonders an die Halskette andere frühe Mittel des Schutzzaubers, die Amulette, an, die dann allmählich in die noch heute mit Vorliebe an dieser Stelle getragenen Schmuckmittel übergegangen sind.

Nun hat man freilich, von der Voraussetzung ausgehend, der heutige Zweck der Kleidung sei auch ihr ursprünglicher, angenommen, in den Fällen, wo die Lendenschnur allein, gewisser-

maßen als bloße Andeutung einer fehlenden Kleidung, getragen wird, sei sie nichts Ursprüngliches, sondern ein als bloßer Schmuck übrig gebliebenes Rudiment einer früher dagewesenen Bekleidung. Aber erstens widerspricht diese Annahme dem Umstand, daß gerade unter den primitiven Verhältnissen gelegentlich die Lendenschnur allein vorkommt, und zweitens der allgemeinen Entwicklung der Kleidung überhaupt sowie gewisser Mittel des äußeren Körperschmucks, namentlich der Bemalung und Tätowierung. Im allgemeinen schreitet ja überall die Entwicklung nicht vom Zusammengesetzten zum Einfachen, sondern umgekehrt vom Einfachen zum Zusammengesetzten fort. Auch sind die Spuren einer Beziehung zu Zaubervorstellungen in der Regel um so augenfälliger, auf je früherer Stufe wir die Erscheinungen vorfinden. So begegnen uns insbesondere auch bei der Lendenschnur gelegentlich Formen einer magischen Anwendung, die sich kaum anders als aus dem Zusammenhang mit jenem allverbreiteten Bandzauber erklären lassen. Wenn für den Wedda die Bindung der selbstgeflochtenen Bastschnur um die Hüften seiner künftigen Frau unverkennbar eine Art Heiratszeremonie bedeutet, so ist sie das eben nur, weil die Schnur ein Zaubermittel ist, das jene für das Leben bindet. Auch hat man in einigen Fällen noch eine merkwürdige, diese Zauberbedeutung bestätigende Komplikation der Sitte gefunden. Dabei bindet nämlich der Mann mit einer selbstgeflochtenen Lendenschnur die Frau, und diese mit einer ebensolchen den Mann, — ein Wechselzauber, der eine merkwürdige Vorausnahme des noch heute bei uns üblichen Ringwechsels bei der Verlobung oder Vermählung ist. Der Ringwechsel ist ja gewissermaßen ein verkleinertes Abbild jenes Bandwechsels der Primitiven; nur besteht der gewaltige Unterschied, daß bei der primitiven Form die Bindung rein zauberhaft gemeint ist, während sie sich hier zum bloßen Symbol herabgestimmt hat. Das alles sind Erscheinungen, die darauf hinweisen, daß schon die Anfänge der Kleidung solche Zaubervorstellungen in sich bergen. Dazu tritt dann freilich noch eine Reihe weiterer Motive, die allmählich einen von diesen Ausgangspunkten weit sich entfernenden Bedeutungswandel herbeiführen. Zunächst stellt sich, durch den klimatischen Wechsel

begünstigt, das Bedürfnis des Schutzes ein; und je mehr dieses zunimmt, um so mehr tritt der Zauber zurück. So wird schon bei primitiven Stämmen die Lendenschnur allmählich durch die eigentliche Schürze verdrängt, die eines besonderen Bandes zu ihrer Befestigung nicht mehr bedarf. Bei diesem Übergang in ein Schutzmittel stellt sich nun auch mehr und mehr die Scham als unterstützender Affekt ein. Sie bezieht sich nach einem überall, auch unter ganz andern Verhältnissen wiederkehrenden Gesetz stets auf solche Teile des Körpers, die nach der Sitte verborgen gehalten werden. Zu tun was die Sitte verbietet erregt vor allem da den Affekt der Scham, wo, wie hier, dieser Verstoß ein so unmittelbarer und augenfälliger ist. Darum kann die Entblößung der verschiedensten Körperteile den Affekt der Scham erregen. So trägt die Hottentottenfrau eine Vorder- und eine Hinterschürze. Diese letztere bedeckt ein bei den Hottentottenfrauen massig entwickeltes Fettpolster über dem Gesäß, das als besonderes Merkmal der Schönheit bei diesen Stämmen geschätzt ist. Aber wenn jemand der Hottentottin die Vorderschürze wegnimmt, so ist das nicht schlimmer als wenn das gleiche mit der Hinterschürze geschieht. In diesem Fall setzt sie sich auf den Boden und ist nicht zu bewegen wieder aufzustehen, bis man ihr das Kleidungsstück zurückgegeben hat. Als Leonhard Schultze im hottentottischen Namalande reiste, bemerkte er, daß die Sitte den Hottentotten streng befiehlt, beim Sitzen auf dem Boden die Beine auszustrecken, also sie nicht im Kniegelenk zu beugen. Als dies gleichwohl einer seiner Begleiter tat, der nicht von dieser Sitte unterrichtet war, schlug ihm ein Hottentott auf die Kniee, daß sie einsanken; und nach dem Grund gefragt erklärte er: „diese Art zu sitzen bringt Unheil“. Dies ist besonders deshalb ein charakteristischer Zug, weil er zeigt, wie dieses weitere Entwicklungsprodukt der ursprünglichen Zaubervorstellung, das Schamgefühl, das durch die Gebundenheit an die Sitte entsteht, selbst wieder assoziativ auf die alten Zaubervorstellungen zurückwirkt. Der Verstoß gegen die Sitte gilt als eine gefährdende, womöglich einen Schutzzauber erfordernde Handlung. Man muß sich nicht bloß subjektiv hüten gegen die Sitte zu verstoßen, sondern auch objektiv, weil die Strafe der Schuld folgt. So verweben sich hier die Motive.

Als spezifische Zaubermittel treten ferner das Halsband, der Arm- und der Fingerring, in manchen Fällen die Kopfbinde der Lendenschnur zur Seite und lösen sie ab. Daran reihen sich, mehr lokal beschränkt, Ohr- und Nasenringe, Durchbohrungen der Lippen, Kämme, an denen Zweige und Blätter befestigt werden. Unter ihnen hat die Halskette bis weit in die kommende Kultur hinein als Trägerin des Amuletts sich erhalten. Wie dieses den Schutzzauber gegen alle möglichen Gefahren in sich schließt, so ist der Fingerring der bevorzugte Träger eines aktiven, die Gegenstände nach den Wünschen seines Besitzers verwandelnden Zaubers: des Talismans. Analag dem Halsbande wirkt ferner das Armband, das auch schon auf primitiver Stufe sich findet, und endlich die Kopfbinde, die um Stirn und Hinterkopf geschlungen wird. Den Semang und Senoi der Wälder Malakkas wird diese vom Medizinmanne umgelegt, und in besonders wichtigen Augenblicken des Lebens wird sie wieder von ihm gegen eine andere eingetauscht: so beim Jüngling, wenn er in das männliche Alter tritt, bei der Frau, wenn sie sich verheiratet. Die abgenommenen Kopfbinden werden im Hause des Zauberers aufbewahrt. Wird die Frau Witwe, so wird ihr die frühere Binde umgelegt. Damit wird die magische Bindung, die während der Dauer der Ehe besteht, wieder aufgehoben. Sichtlich steht dieser Zauberbrauch in naher Beziehung zur Festigkeit der Monogamie. Zugleich gehen diese Zeremonien des Bekleidungswechsels Hand in Hand mit einem analogen Namenwechsel. Beim Eintritt in die Ehe ändert die Frau, bei seinem Eintritt in die Mannbarkeit der Jüngling den Namen. Auch diese Änderung ist übrigens durchaus nicht ein bloßes Symbol, sondern eine magische Handlung. Mit dem Wechsel des Namens wird der Mensch selbst ein anderer. Der Name ist so eng an die Persönlichkeit gebunden, daß schon das Aussprechen desselben eine magische Wirkung auf jene ausüben kann.

Aber noch auf andere äußere Gegenstände, die nicht wie Kleidung und Schmuck zum Menschen selbst gehören, gehen diese von Tod und Krankheit ausstrahlenden Zaubervorstellungen über: so auf Werkzeuge und in erster Linie auf die Waffe, auf Bogen und Pfeil. Freilich ist hier die magische Bedeutung häufig aus

dem Gedächtnis der Eingeborenen verschwunden. Die Sarasin sahen Weddas Tänze um einen aufgepflanzten Pfeil ausführen. Als sie nach dem Grund fragten, da hieß es: das haben schon unsere Väter und unsere Großväter getan, warum sollten wir es nicht auch tun? Das ist die Antwort, die auf viele, ja die meisten dieser Zauberzeremonien gegeben werden könnte. Namentlich die irgendwie verwickelteren unter ihnen pflanzen sich von Generation zu Generation fort, sie werden ängstlich gehütet und gelegentlich durch weitere Elemente magischer Motive vermehrt. So kann es kommen, daß man sich bei den außerordentlich verwickelten Tänzen und Zauberzeremonien primitiver Völker manchmal erstaunt fragt: wie ist es nur möglich, daß eine solche Fülle von Vorstellungsverbindungen entstehen und in Handlungen ausgedrückt werden konnte? Man kann darauf kurz antworten: sie sind überhaupt nicht als einmalige Schöpfungen entstanden. Das Verständnis für den größten Teil der Zeremonien ist den Teilnehmern selbst und wahrscheinlich schon ihren Vorfahren längst verloren gegangen. Aber als Gesamtwirkung der nach altem Herkommen ausgeführten Handlungen ist der Zauberzweck geblieben. Sie glauben fest, daß durch diese Handlungen das Gewünschte erreicht wird: Glück und Abwehr von Unheil; und je mehr die Handlung mit peinlicher Genauigkeit ausgeführt wird, um so sicherer wird das magische Ziel erreicht. Das ist im Grunde kein wesentlich anderes Bild, als wie es sich uns allerorten auch noch in den Kultzeremonien der Kulturvölker bietet. Gerade das Vergessen der Motive begünstigt die ungeheure Komplikation der Erscheinungen. Schon in dem vorhin erwähnten Tanz um den Pfeil kann sich eine Menge vergessener Motive verdichtet haben. Schließlich ist von ihnen allen nur dies im Bewußtsein geblieben, die durch die Sitte gebotene Handlung, zu bestimmten Zeiten oder aus bestimmten Anlässen ausgeführt, sei für das Heil des einzelnen wie der Horde erforderlich.

Weit zurück treten hinter diesen mannigfachen Ausstrahlungen des Zaubermotivs beim primitiven Menschen die allgemeinen Motive des Naturgeschehens. Wohl kann gelegentlich eine Wolke als ein Dämon aufgefaßt werden. Ebenso gilt, wie schon erwähnt, ein

seltenes Naturphänomen, etwa eine Sonnenfinsternis, fast überall als ein dämonischer Vorgang. Aber im großen und ganzen spielen die Himmelserscheinungen für den Primitiven eine verschwindende und überaus wechselnde Rolle. So gleichförmig überdies im ganzen jene von Tod und Krankheit ausgehenden Vorstellungen und die Handlungen sind, die sich auf sie gründen, so irregulär und sich widersprechend wechseln solche Fragmente einer Himmelsmythologie. Eine nennenswerte Bedeutung im Leben des Primitiven kann daher dieser jedenfalls nicht beigelegt werden. Dies widerspricht durchaus einer noch gegenwärtig in der Wissenschaft verbreiteten Theorie, nach der alles mythologische Denken auf den Eindruck der Himmelserscheinungen, sei es auf den des Mondes in seiner wechselnden Gestalt, sei es auch auf den der Sonne, des Gewitters, der Wolken zurückgehen soll. Für den Primitiven trifft diese Theorie jedenfalls nicht zu, und man müßte schon, um sie aufrecht zu erhalten, diese „höhere“ und die „niedere“ Mythologie als zwei völlig disparate Gebiete voneinander scheiden, wie das in der Tat vorgekommen ist. Wir werden darauf später zurückkommen. Hier steht dieser naturmythologische Standpunkt nur insofern in Frage, als er auch auf die Deutung der „niederen“ Mythologie des primitiven Menschen einen entscheidenden Einfluß ausgeübt hat. Hinsichtlich der letzten psychologischen Motive aller Mythologie, auch der des Primitiven, ist nämlich noch heute die Vorstellung weit verbreitet, das mythologische Denken sei von Anfang an der naive Versuch einer Interpretation der Erscheinungen, die dem Menschen in der Natur oder im eigenen Leben entgegentreten. Man betrachtet also alle Mythologie als eine Art primitiver Wissenschaft oder mindestens als eine Vorläuferin der Philosophie. Dieses angeborene Erklärungsbedürfnis bringt man dann meist in Zusammenhang mit dem angeblich a priori in uns liegenden Prinzip der Kausalität. Die mythologische Naturanschauung soll daher nichts anderes als eine freilich noch unvollkommene Anwendung des Kausalgesetzes auf den Zusammenhang der Erscheinungen sein. Wenn wir uns aber den Zustand des Naturmenschen vergegenwärtigen, wie er sich in seinen Handlungen darstellt, so findet man von einem solchen Er-

klärungsbedürfnis, das von vornherein mit dem Begriff der Ursache operiert, keine Spur. Gegenüber den Erscheinungen des täglichen Lebens, gegenüber dem was ihn allerorten umgibt, was sich immer gleichmäßig widerholt, empfindet der Primitive überhaupt kein Erklärungsbedürfnis. Es ist für ihn alles so, weil es immer so gewesen ist. Wie er um einen Pfeil tanzt, weil es schon seine Väter und Großväter getan haben, so sagt er sich auch: heute geht die Sonne auf, weil sie schon gestern aufgegangen ist. Die Regelmäßigkeit, mit der eine Erscheinung wiederkehrt, ist ihm Bürgschaft und Erklärung genug für ihre Existenz. Nur das, was seinen Affekt erregt und in erster Linie was Furcht und Schrecken hervorruft, wird Gegenstand seines Zauber- und Dämonenglaubens. Und hierin weicht nun die primitive Stufe von der später entwickelten auch des mythologischen Denkens immerhin noch darin ab, daß die den Menschen selbst betreffenden Furcht und Schrecken erregenden Ereignisse in dieser Erzeugung von Zauber- und Dämonenvorstellungen allen andern vorangehen. Hier stehen aber wieder der Tod und die Krankheit in erster Linie. Wohl kann auch einmal ein Gewitter, eine Sonnenfinsternis oder sonst ein Naturereignis, um so leichter, je seltener und auffallender es ist, in solche Zaubervorstellungen verwoben werden; aber die regelmäßigen Gebilde des primitiven Mythus entspringen aus der unmittelbarsten Umgebung und aus den Motiven des eigenen Seelenlebens, aus der Furcht und dem Schrecken. Darum, nicht die Intelligenz, nicht die Überlegung darüber, wie die Erscheinungen entstehen und zusammenhängen, sondern der Affekt ist der Schöpfer des mythologischen Denkens, das in den Vorstellungen nur ein Substrat findet, das von ihm verarbeitet wird. So ist jene Vorstellung einer Körperseele, die in dem Leichnam bleibt, aber daneben zugleich, aus ihm sich entfernend, zum gefährlichen Dämon werden kann, eine Geburt des Affekts der Furcht. Die Dämonen, die im Kranken hausen, ihn töten oder bei der Genesung sich aus ihm entfernen, sind Erzeugnisse des Affekts, übersinnlich wie die Seele, weil sie nur aus dem Affekt geboren sind, aber doch überall bereit, im Menschen oder außerhalb, in Tieren, Pflanzen, Waffen und Werkzeugen sinnliche Gestalt anzunehmen. Erst in

der weiteren Entwicklung werden dann auch die Dämonen selbst mit dauernderen, von diesen Trägern unabhängigen Eigenschaften ausgestattet.

So ist es denn eine völlige Vermengung unseres eigenen Standpunktes des wissenschaftlichen mit dem primitiven Denken, wenn man dieses aus dem Bedürfnis nach Interpretation der Erscheinungen verstehen will. Kausalität in unserem Sinne existiert für den primitiven Menschen nicht. Will man auf seiner Bewußtseinsstufe überhaupt von dieser reden, so kann man nur sagen: ihn beherrscht die Zauberkausalität. Diese aber bindet sich nicht an Regeln der Verknüpfung der Vorstellungen, sondern an Motive des Affekts. So gesetzmäßig die logische Kausalität ist, die aus dem regelmäßigen Wechsel unserer Wahrnehmungen und Vorstellungen hervorgeht, so sprunghaft, irregulär ist die mythologische des Affektzaubers. Daß sie jener vorausgeht, ist gleichwohl von großer Bedeutung. Denn unsere Kausalität der Naturgesetze würde schwerlich entstanden sein, wenn ihr nicht die Zauberkausalität den Weg bereitet hätte. Doch jene ist aus dieser gerade in dem Augenblick entsprungen, wo nicht mehr das Ungewöhnliche, das Überraschende und Erschreckende die Aufmerksamkeit des Menschen fesselte, sondern das Regelmäßige, das Alltägliche. Darum war der allergrößte Schritt, der in der Erforschung der Naturgesetze getan wurde, der, als Galilei das Alleralltäglichste, den Fall eines Körpers zur Erde, zum Gegenstand seines Nachdenkens nahm. Darüber hat der primitive Mensch und hat noch lange nachher der Kulturmensch nicht nachgedacht. Daß ein Körper zur Erde fällt, wenn man ihn in die Höhe wirft, „versteht sich von selbst", weil es immer so gewesen ist. Ein Reflex dieser ursprünglichen Anschauung findet sich noch in der alten Physik, wo nach Aristoteles erklärt wird: der Körper fällt, weil der Mittelpunkt der Erde der natürliche Punkt seiner Ruhe ist; d. h. mit andern Worten, weil es immer so gewesen ist, muß es so sein.

8. Die Anfänge der Kunst.

So wenig das mythologische Denken, vor allem auf der Stufe des Zauber- und Dämonenglaubens, mit der späteren Wissenschaft etwas zu tun hat, so nahe berührt es sich mit den Anfängen der Kunst. Auch darin sind sich beide verwandt, daß sich mit den einfachsten Formen dort die einfachsten hier verbinden. Und diese Verbindung besteht nicht bloß darin, daß die Zaubervorstellungen in gewissem Sinne in die Objekte der Kunst projiziert werden, sondern darin, daß die Kunst selbst, indem sie Ausdrucksmittel des mythologischen Denkens ist, auf dieses zurückwirkt und eine Steigerung seiner Motive herbeiführt. Dies spricht sich in den Anfängen der Kunst besonders darin aus, daß der Primitive in den Augen des Kulturmenschen eigentlich nur eine Kunst besitzt, in der er es zu hoher Vollkommenheit gebracht hat: die Tanzkunst. Zu keiner Kunstleistung ist er besser veranlagt. Sein Körper ist ungleich gewandter als der des Kulturmenschen. Das Leben im Walde, das Erklettern der Bäume, das Erlegen des Wildes befähigen ihn zu Leistungen, die ein moderner Kunsttänzer nur schwer erreicht. Alle, die solche Tänze von Naturmenschen gesehen haben, erstaunten über die große Geschicklichkeit, Gewandtheit und vor allem auch über die wunderbare Fähigkeit in Stellungen, Bewegungen und mimischem Ausdruck. Ist auch der Tanz, wie seine schon der frühesten Stufe angehörige Entwicklung zum Kulttanz vermuten läßt, ursprünglich ein Hilfsmittel zur Erzeugung zauberhafter Wirkungen, so ist er doch sichtlich von Anfang an zugleich zu einem Genuß geworden, der zu seiner spielenden Wiederholung herausfordert. So birgt schon diese früheste Kunst das Doppelmotiv der Wirkung nach außen und des subjektiven Genusses in sich. Dieser wird unmittelbar aus den eigenen Bewegungen geschöpft und den Empfindungen, die sie begleiten. Der gemeinsame Tanz steigert dann den Affekt wie die Leistungsfähigkeit des einzelnen. Dies tritt deutlich in den Tänzen hervor, die von den Inlandstämmen von Malakka geübt werden. Reigentänze scheint es hier nicht zu geben, sondern der einzelne Tänzer

bleibt auf seinem Platze, weiß aber hier wunderbare Verschlingungen und Bewegungen der Glieder auszuführen, wobei gleichwohl die Bewegungen aller harmonisch zusammenstimmen. Was diese Bewegungen ordnet, ist noch ein anderes Motiv: die Tiernachahmung. Zwar spielt das Tier auf der eigentlich primitiven Stufe noch keine so hervortretende Rolle wie später; dennoch kündet sich die totemistische Periode bereits in der Nachahmung der Tiere im Tanze an. Es gilt als die höchste Kunst des einzelnen, wenn er an ein und demselben Ort die Bewegungen selbst kleiner Tiere in sprechender Lebendigkeit nachzuahmen versteht. Dagegen fehlt hier noch ganz die Tiermaske, die uns weiterhin als verbreitetes Kult- und Zauberobjekt begegnet. Schon jene mimische und pantomimische Nachahmung der Tiere trägt aber wohl die Spuren des Zaubers an sich. Wenn der Wedda Jagdtiere nachahmt, während er seinen Tanz um den Pfeil ausführt, so wird wohl der Pfeil als Zaubermittel gedacht, und man darf vermuten, daß die Jagdtiere, die vom Pfeil getroffen werden, durch diese Nachahmung ihm untertan werden sollen.

Der Tanz wird im allgemeinen bei den primitiven Völkern nicht von Musik begleitet. Höchstens Lärmmittel werden herbeigezogen, die den Takt angeben. Die einfachsten dieser Lärminstrumente sind zwei aneinandergeschlagene Holzstäbe. Aber auch die Trommel hat eine große Verbreitung schon frühe gefunden; doch ist sie wahrscheinlich von außen eingedrungen. Als eigentliche musikalische Begleitung des Tanzes dient die eigene Stimme, das Tanzlied. Wir würden uns nun freilich einem Irrtum hingeben, wollten wir erwarten, das Tanzlied sei, weil der Tanz ursprünglich Zauberzwecken gedient hat, eine Art von primitivem Kultlied. Noch ist von einem solchen nichts zu finden; sondern die Lieder sind ihrem Inhalte nach dem alltäglichsten Leben entnommen, sie sind eigentlich rein beschreibende oder erzählende Prosa in abgerissenen Stücken, ohne inneren Zusammenhang mit den Motiven des Tanzes. Was sie zum Liede stempelt, ist der Refrain. Man könnte geradezu von dieser dichterischen Form der Sprache sagen, sie beginne mit dem Refrain. Das Lied ist aus beliebigen Naturlauten hervorgewachsen. Als Liedinhalt kann

irgend etwas dienen, was man getan oder beobachtet hat; und wenn ein solcher Stoff einmal aufgenommen ist, so wird er fortwährend wiederholt, er wird zum „Volkslied", das besonders beim Tanze gesungen wird. Der Gesang selbst ist sehr eintöniger Art; wenn er in unsere Noten zu übersetzen wäre, so würde es höchstens der Umfang einer Sexte sein, in der sich die Stimme bei den Liedern der Weddas oder der Inlandstämme von Malakka bewegt. Auch geschieht dies nicht in harmonischen Intervallen, so daß sich die Gesänge, da sie nicht phonographisch aufgenommen worden sind, nur sehr unsicher in unseren Noten wiedergeben lassen. Von ihrem Inhalt können uns die folgenden Beispiele ein Bild geben. Ein Gesang der Wedda lautet:

Die Tauben von Taravelzita sagen kuturung.
Wo der Talagoya gebraten und gegessen wurde, blies ein Wind,
Wo die Meminna gebraten und gegessen wurde, blies ein Wind.
Wo der Hirsch gebraten und gegessen wurde, blies ein Wind.

Etwas höher steht schon der folgende Gesang der Semang. Er bezieht sich auf die Meerkatze (Macacus), eine in den Wäldern Malakkas viel vorkommende Affenart; sie heißt bei den Semang Kra:

Er läuft entlang den Ästen, der Kra,
Er trägt mit sich die Frucht, der Kra.
Er läuft hin und her, der Kra;
Über den lebenden Bambus, der Kra,
Über den toten Bambus, der Kra;
Er läuft entlang den Ästen, der Kra.
Er springt umher und schreit, der Kra,
Er läßt sich ein wenig blicken, der Kra,
Er zeigt seine fletschenden Zähne, der Kra.

Man sieht, es sind einfache Wahrnehmungen, Beschreibungen dessen, was der Semang gesehen hat, als er im Walde die Meerkatze beobachtete. Diese Beschreibung dient eben nur als Material für die Musik der Sprache, und das eigentlich musikalische ist der Refrain, der einfach genug in diesem Falle nur aus dem Wort Kra besteht. Diese Musik der Sprache hebt und ergänzt den Tanz; wo alle Glieder sich bewegen, da wollen auch die Artikulationsorgane mitwirken. Erst der moderne Kunsttanz hat mit Hilfe der zum Ersatz eingetretenen Instrumentalbegleitung diese natürliche Affektbegleitung zu unterdrücken vermocht, die aber selbst inner-

halb unserer Kultur noch in den volkstümlichen Tanzformen unserer Dörfer energisch sich Luft macht.

Eigentliche Musikinstrumente fehlen dem Primitiven so gut wie ganz. Wo ausgebildetere vorkommen, da scheinen sie importiert zu sein: so die bei den Inlandstämmen der Halbinsel Malakka gelegentlich beobachtete Nasenflöte aus Bambus, die wie unsere Flöte beschaffen ist, nur wird sie oben angeblasen statt an der Seite, und nicht mit dem Munde, sondern sie wird an eines der Nasenlöcher angesetzt, wo nun als tongebende Membran der Nasenflügel dient. Außerdem hat sie 3—5 Löcher, die mit den Fingern verdeckt werden können. Sie ist ein echt melanesisches Erzeugnis und jedenfalls aus Melanesien eingewandert. Eine ursprünglichere Bedeutung haben wohl die schon bei primitiven Völkern beobachteten Saiteninstrumente. In den Formen, in denen sie in Malakka vorkommen, stammen offenbar auch sie freilich aus Ozeanien. Dagegen wurde bei den Buschmännern und den ihnen benachbarten Völkern eine Form gefunden, die als das primitivste Instrument dieser Gattung angesehen werden kann, und die auf die Entstehung dieser musikalischen Werkzeuge ein bedeutsames Licht wirft. Der Buschmann verwendet nämlich als einfaches Saiteninstrument einen Bogen, der wesentlich dem gleicht, dessen er sich zur Jagd bedient: die Sehne wird dabei zur Saite. Die Töne sind aber nur für den Spieler selbst deutlich hörbar. Er nimmt das eine Ende des Bogens zwischen die Zähne und setzt dann mit dem Finger die Sehne in Schwingungen. So entsteht infolge der Resonanz der Kopfknochen ein Klang, dessen Höhe der Spieler verändern kann, indem er in der Mitte oder an einer andern Stelle die Saite festhält und nur einen Teil in Schwingungen setzt. Von diesem Klang dringt aber in die Umgebung so gut wie nichts, er wirkt dagegen sehr stark auf den Spieler selbst, weil er mit Macht durch die Zähne auf die festen Teile des Schädels sich fortpflanzt und durch direkte Knochenleitung zum Gehörnerven gelangt. So ist es denn eine merkwürdige Erscheinung, daß die subjektivste aller Künste, die Musik, gerade bei den für die Erzeugung subjektiver Stimmungen wirksamsten Saiteninstrumenten mit einer Form beginnt, bei der auch

der Genuß, den der Spieler von seinem Spiel hat, ein rein subjektiver bleibt. Von da an ist nun aber die weitere Entwicklung zu objektiven und mannigfaltiger abgestuften Tonwirkungen durch einfache, assoziativ vermittelte Übergänge gegeben. Die eine Saite, die vom Jagdbogen herübergenommen ist, genügt nicht mehr. So entsteht der Steg, der aus einem oben an der Mitte des Bogens befestigten, unten zur Aufnahme mehrerer Saiten gezähnten Stabe besteht. Das Material der Saiten wird außerdem, wenn sie vom Bambus des Bogens gebildet werden, dadurch vervollkommnet, daß man von diesem Streifen loslöst und als Saiten verwendet. Dann erfolgt ein zweiter wichtiger Schritt: der Ton wird objektiv hörbar gemacht, indem der Spieler nicht mehr das Ende des Bogens in den Mund nimmt, sondern statt des eigenen Kopfes einen hohlen Kürbis anbringt, als dessen nächste und beste Verbindungsstelle mit dem Bogen sich das Ende des den Steg tragenden Stabes erweist. Jetzt gibt nicht mehr der Kopf des Spielers die Resonanz, sondern die ihn vertretende Kalebasse. Sie ahmt auch äußerlich den Kopf nach, wie sie denn noch sonst gelegentlich als Ebenbild des Kopfes betrachtet wird, indem man Augen, Mund und Nase in ihre Rinde schneidet. Die Assoziation des Kopfes mag also hier immerhin mitgewirkt haben; und als dieser künstliche Kopf zur Verwendung kam, da merkte vielleicht der Erfinder selbst erst, daß er einen großen Schritt in der Vervollkommnung seines Instrumentes getan hatte: seine Musik war nun auch für andere hörbar.

Noch ein weiteres Instrument, das freilich eine ähnliche Fortbildung wie die primitive Zither nicht erfuhr, reicht in diese Anfänge der Musik: das Schwirrholz. Es begegnet uns überhaupt nur als ein Klang- und Geräuschinstrument relativ primitiver Völker. Allerdings erreicht es seine höchste Entwicklung noch nicht in der Sphäre der in soziologischer Beziehung auf der Anfangsstufe der Kultur stehenden Völker, sondern zu seiner Rolle als Zauberinstrument gelangt es, wie wir sehen werden, erst innerhalb der totemistischen Kultur Australiens. Wohl aber fand sich wiederum bei den Buschmännern eine Form des Schwirrholzes, die in besonderem Maße den Charakter der Ursprünglich-

keit an sich trägt. Wie den Primitiven der Ton, den er beim gewöhnlichen Anlegen des Bogens im Kampfe oder auf der Jagd hörte, unverkennbar zur Erfindung der Zither geführt hat, so war es wohl das schwirrende Geräusch des Pfeiles oder auch des fliegenden Vogels selbst, den der Pfeil nachahmte, das ihn ein solches Geräusch durch ähnliche Mittel hervorbringen ließ. In der Tat wurde im Süden Afrikas, wo es freilich nur als Spielzeug Verwendung findet, das Schwirrholz in einer Form beobachtet, die direkt an den fliegenden Vogel oder Pfeil erinnert: an einen Stab ist senkrecht zu ihm eine Vogelfeder gebunden. Wird der Stab stark im Kreise herumgeschwungen, so wird ein sausendes Geräusch erzeugt, das besonders bei großer Geschwindigkeit von einem hohen Ton begleitet ist. Dieser Ton ist aber nicht entwicklungsfähig; und so ist denn auch kein weiteres musikalisches Instrument aus dem Schwirrholz entstanden. Vielmehr ist im Gegenteil bei den sonstigen Schwirrhölzern, wo der Flügel durch ein flaches Holzbrett ersetzt ist, das nur in seiner Form noch einigermaßen den Vogel nachahmt, das Geräusch stärker, der Ton aber undeutlicher geworden. So ist denn das Schwirrholz von frühe an aus der Reihe der Musikinstrumente ausgeschieden, um zum reinen Zauberinstrument zu werden, eine Stellung, die allerdings ebenfalls nur eine vorübergehende war. Auch nimmt hier in vielen Teilen der Erde ein ähnliches primitives Werkzeug, die Rassel, die gleiche Stellung ein.

Nach dieser Seite der Zauber- und Dämonenvorstellungen haben sich nun schon beim Primitiven der vortotemistischen Zeit die Erzeugnisse der bildenden Kunst, oder, wie man vielleicht zutreffender sagen kann, die Elemente, aus denen diese Kunst hervorging, entwickelt. Wenn irgendwo, so können wir wohl bei den primitiven Stämmen auf Malakka und Ceylon mit Wahrscheinlichkeit die bildende Kunst einigermaßen auf ihre ersten Anfänge und deren Motive zurückverfolgen. Der Buschmann ist nicht hierher zu rechnen, da sich bei ihm, wie wir sehen werden, äußere Einflüsse deutlich bemerkbar machen. Sowohl die Weddas wie die Senoi und Semang kennen nur die einfachsten Formen einer linearen Ornamentik. Dabei zeigt sich jedoch, daß die einfachen

Linien, die sich durch Schneiden oder Ritzen darstellen lassen, die Ausgangspunkte fast aller weiteren Entwicklung bilden. Auch hier erweist sich wieder der Bambus als ein für solche einfache Kunstübung geeignetes Material. Dazu fordert überdies seine Verwendung zu Werkzeugen und Waffen, der Bogen, das Grabholz, später das Blasrohr und die Flöte heraus. Hierzu gesellen sich dann als wichtige Schmuckstücke die von den Malakkastämmen überaus reichlich mit solchen Linienornamenten versehenen Kämme im Haar der Frauen. Herrschend ist zunächst das Dreiecksmotiv. Wie für den Geometer das Dreieck als die einfachste geradlinige Figur gilt, so ist es das einfachste, in sich geschlossene Ornament. Auf den Waffen findet man nicht selten eine Reihe solcher Dreiecke hintereinander, zwischen zwei parallele gerade Linien eingeschlossen. Es ist die regelmäßige Wiederholung, diese allgemeine Eigenschaft primitiver Ornamente, in ihrer einfachsten Form. Sie kompliziert sich dann, indem Querstriche in den Dreiecken angebracht werden, zwischen denen nicht ausgefüllte Lücken ebenfalls von dreieckiger Form bleiben. Solche Gebilde werden nun weiterhin zu Doppeldreiecken kombiniert, die sich mit ihrer Basis berühren usw. Dann kommen weitere Formen, indem statt der geraden Linien einfache Kreisbogen auftreten. So wird z. B. an Stelle der Basis eines jeden Dreiecks ein Bogen angebracht, wieder in regelmäßiger Reihenfolge. Endlich wird der Bogen allein in der Form eines Kreissegements in einfacher oder abwechselnder Wiederholung verwendet. Diese einfachen Gebilde gestalten sich nun immer verwickelter, indem die Formen ganz oder in ihren Teilen kombiniert werden. Am kunstvollsten wird diese Häufung der Motive bei den Stämmen der Halbinsel Malakka auf den Kämmen der Frauen. Der Kamm überhaupt ist ein bei den Naturvölkern weitverbreiteter Schmuck. Aber gerade in seinem Vorkommen bei den Senoi und Semang können wir beobachten, wie er ursprünglich höchstens nebenbei ein Schmuck ist und erst allmählich ganz dazu wird. Er hat die gleiche Form, wie wir sie bei unsern heutigen Frauenkämmen noch finden: die Zähne sind nach unten gerichtet und dienen das Haar festzuhalten. Oben befindet sich ein breiter Schild.

Dieser ist aber hier der Hauptteil des Kammes; die Zähne sind nur zu seiner Befestigung am Kopfe bestimmt. Denn am Schild werden in reicher Fülle die oben erwähnten Ornamente angebracht. Fragt man nun den Senoi und Semang, was diese Ornamente bedeuten, so lautet die Antwort: sie schützen gegen Krankheiten. Der Mann auf der malayischen Halbinsel trägt keinen Kamm, offenbar aus praktischen Gründen, weil er bei seinem Leben im Walde, beim Durchwinden durch das Gestrüpp die Haare kurz abschneidet. In andern Gebieten, wo der Kamm ebenfalls zu Hause ist, wie in Polynesien, fällt dieses Motiv hinweg und hier tragen ihn daher Männer und Frauen. Der Kamm überhaupt ist aber in dieser seiner frühesten Verwendung offenbar weniger ein Schmuck als ein Zaubermittel, vor allem ein amulettartiges Schutzmittel gegen Krankheitsdämonen. Darum werden den verschiedenen Kombinationen seiner Strichornamente Beziehungen zu bestimmten Krankheiten beigelegt. Eine Frau der Semang trägt eigentlich die Zauberzeichen aller Krankheiten, von denen sie wünscht verschont zu bleiben, an ihrem Kamme mit sich. Der Kopf erscheint wohl besonders geeignet, als Träger solcher Zauberzeichen zu dienen. Hierin liegt daher wahrscheinlich überhaupt der Ursprung dieses weitverbreiteten Schmuckmittels. So werden denn auch auf Malakka die Kämme sorgfältig aufbewahrt; sie sind gleichsam geheiligt durch die auf ihnen angebrachten Zeichnungen. Wie die primitiven Ornamente des näheren zu dieser Bedeutung gekommen sind, dafür lassen sich jedoch den Aussagen der Eingeborenen direkt keine Aufschlüsse entnehmen. Einen Fingerzeig gibt nur der Umstand, daß die Ornamente der Bogen und Blasrohre Zaubermittel für eine günstige Jagd bedeuten. Auf ihnen finden sich nämlich zuweilen auch Strichzeichnungen von Tieren, und diese Tatsache darf man wohl mit Beobachtungen in Verbindung bringen, die Karl von den Steinen bei den Bakaïri in Zentralbrasilien machte. Hier fanden sich nämlich merkwürdige Ornamente auf Holz, durchweg ebenfalls einfacher geometrischer Art, die allerdings von den Eingeborenen in diesem Falle nicht als Zaubermittel, wohl aber als Bilder von Gegenständen gedeutet wurden. Eine zusammenhängende Reihe von Dreiecken, deren Ecken etwas abgerundet waren,

wurde als eine Schlange, eine Reihe von Vierecken, die sich mit ihren vertikal gestellten Ecken berührten, als Schwarm von Bienen gedeutet. Auch jenseits des Tiergebiets bewegten sich diese Vorstellungen. Vertikale Dreiecke, bei denen die Spitze nach unten gerichtet war und die Basis des nächsten Dreiecks berührte, wurden z. B. für eine Reihe von Frauenschürzen erklärt: oben das Lendenband, daran hängend die Schürze. Mit einem Wort: der Naturmensch ist geneigt, solche konkrete Objekte in die einfachen Strichornamente hineinzusehen, und daß auch wir uns noch leicht in diesen Zustand künstlich zurückversetzen können, bezeugt Karl von den Steinen selbst, wenn er sagt, es sei ihm ohne sonderliche Anstrengung gelungen, ähnliche Dinge in beliebigen einfachen Ornamenten wiederzufinden. Es handelt sich eben hier um einen psychischen Assimilationsprozeß, dem jedes Bewußtsein unterworfen ist, und der sich nur begreiflicherweise bei dem fortwährend in der freien Natur lebenden Primitiven stärker geltend macht als bei dem Kulturmenschen.

Hier entsteht nun aber die Frage: was ist das erste? Hat der Bakaïri wirklich Schlangen, Bienen, Frauenschürzen usw. abbilden wollen, und diese zu einer solchen geometrischen Stilisierung reduziert? Oder hat er zuerst ohne diese Absicht einfache Strichornamente gemacht und in diese nachträglich phantastisch assimilierend jene Erinnerungsbilder der Objekte hineingesehen? Da ist wohl das letztere zutreffend. Denn es ist ja viel leichter, zunächst einfache Linien zu ziehen und in diese komplizierte Objekte zu projizieren, als umgekehrt von vornherein die Bilder dieser auf abstrakte geometrische Schemata zu reduzieren. Wo der Bakaïri wirkliche Objekte zeichnen soll, da verfährt er in der Tat, wie es unsere Kinder auch tun: er zeichnet sie so gut er kann nach. So zeichnen die Bakaïri gelegentlich Fische als Wegmerkmale in den Sand, oder sie bemühen sich Menschen und Tiere in einer Weise nachzuzeichnen, die unseren Kinderzeichnungen außerordentlich ähnlich ist. Offenbar hat also nicht die Unfähigkeit, die Gegenstände überhaupt zu zeichnen, diese primitiven geometrischen Ornamente hervorgebracht, sondern das Ornament war zuerst da, und dann wurden in dasselbe Erinnerungsbilder aus der alltäglichen

Wahrnehmung hineingesehen. Die Antwort auf die Frage, warum der primitive Mensch überhaupt Ornamente zeichnet, können wir aber leicht finden, wenn wir uns die Motive vergegenwärtigen, die bei solchen regelmäßigen einfachen Figurenreihen, wie den in den Bambus geschnittenen Dreiecken und Kreisbogen der Senoi und Semang, erkennbar sind. Wie der Primitive beim Tanz vermöge der Anlage seiner lokomotorischen Organe in gleichmäßigen Intervallen die Bewegungen wiederholt und sich dann an diesem Rhythmus erfreut, so ergötzt ihn schon bei der Ausführung der zeichnenden Bewegung die regelmäßig wiederholte gerade Linie, und dieses Ergötzen steigert sich, wenn er nun unter seiner Hand die entsprechenden symmetrischen Bilder entstehen sieht. Denn das Früheste was ästhetisch erregt ist Symmetrie und Rhythmus. Das lehrt uns eben schon die primitivste aller Künste, der Tanz. Wie beim Tanz in den eigenen Bewegungen, so äußert sich die ästhetische Wirkung von Symmetrie und Rhythmus in den frühesten Leistungen der bildenden Kunst, und anfänglich sind diese Elemente noch ganz auf sich selbst gestellt. Daher ja auch das primitive Lied nur durch den an sich gleichgültigen, regelmäßig wiederholten Refrain zum Lied wird. In dem Augenblick, in dem der Naturmensch Striche in das Holz macht, führt ihn auch alsbald sein Wohlgefallen an rhythmischer Wiederholung dazu, sie symmetrisch anzubringen. Nie trifft man daher Ornamente, die bloß aus einer einzelnen Figur, etwa einem einzelnen Dreieck, bestehen, sondern stets treten die Formen in der Vielheit auf, sei es übereinander, sei es nebeneinander, oder, was freilich schon eine etwas fortgeschrittenere Stufe bezeichnet, beides zugleich. Werden nun diese Ornamente infolge der zunehmenden Lust an ihrer Ausführung mehr und mehr gehäuft, so entstehen von selbst Figuren, die wirklich irgendwelchen Objekten ähnlich sehen. Unterstützt wird dies namentlich auch durch die Wiederholung der Figuren. Unter einem einzelnen mit seinen Ecken vertikal und horizontal gestellten Viereck würde sich selbst ein Bakaïri kaum eine Biene vorstellen; aber in eine Reihe solcher Vierecke können auch wir allenfalls einen Bienenschwarm hineinsehen. So entstehen Ähnlichkeiten mit Tieren, Pflanzen, Blumen, wobei besonders die letzteren

durch die Symmetrie ihrer Gestalten zur Assoziation mit geometrischen Ornamenten herausforden. Dennoch übt das Tier im ganzen eine größere Attraktion aus. Das Tier, das erlegt werden soll, wird auf dem Bogen oder Blasrohr eingeritzt: es ist ein Zaubermittel, das die Tiere vor die Waffe führt. Dadurch wird auch jene Äußerung der Senoi und Semang verständlich, die Zeichnungen auf den Kämmen ihrer Frauen seien Schutzmittel gegen Krankheiten. Beide Fälle repräsentieren die zwei Formen des Zaubers, die noch auf höheren Kulturstufen im Amulett auf der einen und im Talisman auf der andern Seite sich verkörpern: den Schutz vor Gefahr und die Hilfe bei eigenen Unternehmungen. Nun ist leicht begreiflich, daß namentlich die komplizierten Ornamente der Kämme bei den Malakkastämmen durch die bekannten Vorgänge psychischer Assimilation als lebende Wesen, sei es als tier-, sei es als pflanzenähnliche Gestalten gesehen, und daß in diese Gestalten hinwiederum Krankheitsdämonen hineingedeutet werden. Diese Dämonen selbst sind ja nie gesehene Wesen, denen daher die mit Furcht vor ihnen erfüllte Phantasie um so mehr die abenteuerlichsten Formen geben kann. In der Tat geschieht dies in ausgeführteren Bildern noch in der Kunst mancher Halbkulturvölker. Auch ein großer Teil der Masken, die sich bei den verschiedensten Völkern verbreitet finden, gehört hierher. Fast durchweg sind es fratzenhafte Tier- oder Menschenmasken, die als solche Schreckdämonen Verwendung finden. Je freier die Phantasie hierbei waltet, um so leichter kann aber die Vorstellung des Dämons in ein beliebiges Ornament hineingesehen werden, während zugleich die Mannigfaltigkeit der ornamentalen Zeichnungen dem Bedürfnis nach Unterscheidung einer großen Anzahl solcher Dämonen entgegenkommt, so daß eine Frau der Senoi oder Semang alle möglichen Krankheiten in deren dämonischen Abbildungen auf ihrem Kopfe mit sich herumträgt. Denn der Dämon selbst ist nach einer alten Zauberregel beides zugleich: er verursacht die Krankheit und er schützt gegen sie. Wie in dem Bild überhaupt der Gegenstand, so ist auch hier die ihn darstellende oder auf ihn gedeutete Zeichnung der Krankheitsdämon selbst. Wer ihn mit sich führt, ist vor seinem Angriff

sicher. Es ist dasselbe Band, das Zauber und Gegenzauber aneinander bindet. Der Medizinmann, der den Gegenzauber ausübt, muß auch des Zaubers kundig sein. Beide sind nur verschiedene Formen der gleichen, aus den Affekten der Furcht und des Schreckens stammenden Zauberkausalität.

Nehmen wir zusammen, was uns bis dahin die zeichnende Kunst des Primitiven gelehrt hat, so läßt sich das Resultat in die Worte fassen: diese Kunst ist ganz und gar eine Zauber- und Zierkunst. Damit sind die zwei Motive angedeutet, aus denen sie hervorgeht und die allem Anscheine nach von Anfang an zusammenwirken. Die einfache Linienführung in regelmäßigen symmetrischen Wiederholungen entsteht aus jener Regelmäßigkeit der Bewegungen, die auch im Tanz und schon vor diesem in dem natürlichen Gehen und Laufen zum Ausdruck kommt. Dem was er erzeugt hat legt dann aber der Zeichner selbst eine geheimnisvolle Bedeutung bei. Das Erstaunen über das Erzeugte verbindet sich mit dem Wohlgefallen an ihm, und die Verwunderung über das selbstgeschaffene, von der Phantasie belebte und umgeschaffene Bild macht dieses zum Zauberobjekt. Die Bilder, die man am Leibe trägt oder an einem Gebrauchsgegenstand anbringt, helfen zum Schutz gegen Krankheiten und sonstige Schädlichkeiten oder sie sichern der Waffe und dem Werkzeug ihren Erfolg.

Gegenüber diesen Gebilden einer reinen Zauber- und Zierkunst kann es nun wohl auf den ersten Blick unsere Verwunderung erregen, daß es einen sonst in wesentlichen Beziehungen gleichfalls primitiven Volksstamm gibt, der in seiner künstlerischen Leistung weit über diese Stufe hinausgelangt ist, und der allem Anscheine nach einen ganz andern Weg eingeschlagen hat, um zur Kunst zu gelangen: das sind die Buschmänner. Von einer Kunst der Malerei kann bei den oben genannten primitiven Stämmen nicht die Rede sein, noch weniger von einer jemals über die Andeutung eines einzelnen Objekts hinausgehenden Nachbildung von Gegenständen und ihren Gruppierungen, namentlich von Tieren oder in beschränkteren Umfange auch von Menschen, während uns eine solche überall in den Bildern der Buschmänner begegnet. Auch ist das um so charakteristischer, weil umgekehrt jene ornamentale Zauber-

und Zierkunst bei diesem Stamm, wenn sie auch auf Waffen und Geräten sich findet, doch eine viel geringere Rolle spielt. Gerade die Malerei der Buschmänner ist aber sichtlich weder Zauber- noch Zierkunst. Ursprünglich sind diese Bilder wohl in Höhlen entstanden, wenigstens sind viele in Höhlen gefunden worden. Schon früher wurde auf die Bedeutung dieses primitiven Wohnorts für die Anfänge einer Erinnerungskunst hingewiesen. Wo äußere Eindrücke fehlen, wie in der Höhle, wird die Phantasie um so mehr angeregt, das Erinnerte in selbstgeschaffenen Bildern festzuhalten. In ihrer Beschaffenheit gleichen die einfacheren unter ihnen den Zeichnungen und Malereien unserer Kinder. Aber man kann deutlich primitivere und geübtere unterscheiden, in denen besonders die Tiere oft treffend nachgebildet sind: so z. B. die Giraffe, die wahrscheinlich wegen ihres langen Halses ein beliebtes Objekt ist, und das Elentier. Wohl wird gelegentlich auch noch ein vierbeiniges Tier im Profil mit bloß zwei Beinen gezeichnet, aber die Mehrzahl der Bilder erhebt sich doch merklich über diese kindliche Zeichnungskunst. Gemalt wird im allgemeinen von Anfang an mit Erdpigmenten, besonders mit Roteisenstein, Blaustein usw. Auch Mischungen der Pigmente kommen vor, so daß fast alle Farben erscheinen. Nun könnte man wohl denken, ein solches Tierbild bedeute auch hier dasselbe wie die Tierzeichnung, die gelegentlich auf dem Bogen eines Primitiven angebracht ist, um als Zauber der Waffe ihr Ziel zu sichern. Aber schon die Orte des Vorkommens dieser Malereien, die von Jagd und Kampf weit abliegen, sprechen gegen eine solche Vermutung. Noch mehr gilt das von den Szenen aus dem Leben, die auf den vollkommeneren Bildern dargestellt werden. Da schildert z. B. eines das Zusammentreffen von Buschmännern mit Weißen, wie teils an der Farbe, teils an der verschiedenen Körpergröße der Figuren erkennbar ist. Oder ein anderes berühmt gewordenes Bild veranschaulicht, wie Buschmänner die Rinder eines Bantustammes rauben. Die Bantu sind große Gestalten, die Buschmänner klein, und diese führen in lebhafter Szene die Tiere hinweg, während die mächtig ausschreitenden Bantus weit hinter ihnen zurückbleiben. Man merkt dem Bilde die Freude des primitiven Künstlers über den wohl-

gelungenen Streich an. Das ist keine Zauberkunst; sondern hier haben wir offenbar die ersten Produkte einer Erinnerungskunst vor uns. Der diese Bilder gemalt hat, will zunächst sich selbst das Erlebte in der Erinnerung vergegenwärtigen, und dann will er wohl auch dem Gedächtnis seiner Stammesgenossen diese Szenen bewahren. Eine Erinnerungskunst ist dies in doppeltem Sinne: aus der Erinnerung stammt das Erlebte, für die Erinnerung soll das Vergangene festgehalten werden. Insofern ist aber auch diese Kunst immer noch primitiv, als sie noch nicht zur nachahmenden Kunst sich erhoben hat. Sie ist keine Kunst, bei der das Objekt durch direkte Vergleichung mit dem entstehenden Bild in dieses übertragen wird. In diesem Sinne übt ein heutiger Porträtist oder Landschaftsmaler Nachahmung. Auf der primitiven Stufe gibt es, auch wo diese über die bloße Zauber- oder Zierkunst hinausgeht, nur eine Erinnerungskunst. Der Buschmann hatte nicht die Objekte selbst gegenwärtig, sondern aus der Erinnerung an sie wurden die Bilder geschaffen. Auch schließt die Höhle, eine so geeignete Ursprungsstätte der Erinnerungskunst sie ist, an sich schon die nachahmende Kunst aus. Wie ist nun aber der primitive Stamm der Buschmänner überhaupt zu dieser immerhin schon durch die Ausschließung der Zaubermotive verhältnismäßig entwickelten Kunstübung gelangt, die um so höher zu schätzen ist, als die umgebenden afrikanischen Stämme sie nicht erreichen? Denn sowohl die Hottentotten wie die Betschuanen und Bantus stehen hier an künstlerischer Begabung hinter den ihnen in ihrer sonstigen Kultur bei weitem nicht gleichkommenden Buschleuten zurück. Können wir von dieser Erinnerungskunst dasselbe sagen, was von der Zauber- und Zierkunst der Innenstämme von Malakka oder Ceylon wahrscheinlich ist, sie sei aus den gleichen ursprünglichen Motiven wie der Tanz autochthon entstanden? Für die Beantwortung dieser Frage kommt es vor allem auf das Alter dieser Kunsterzeugnisse an. Gehen sie, wie das von der Ornamentik der Weddas und der Stämme auf Malakka angenommen werden darf, auf eine unvordenkliche Vergangenheit zurück? Hier sind es vor allem zwei Punkte, die beweisen, daß sie im Gegenteil verhältnismäßig junge Erzeugnisse

sind. Erstens kommen in den Malereien Tiere vor, die den Buschmännern höchstens seit Ende des 18. Jahrhunderts bekannt geworden sind, vor allem das Pferd und das Schaf. Zwar sind sie schon im 17. Jahrhundert in die Kapkolonie, in Berührung mit diesen Stämmen aber sichtlich erst später gekommen. Ein zweiter Punkt ist der merkwürdige Umstand, daß sich diese primitiven Maler im wesentlichen derselben Geräte bedienen wie die europäischen. Jetzt ist zwar durch die Verdrängung und Verkümmerung der Rasse diese Kunst fast erloschen. Aber die Funde lehren, daß die Maler eine Palette besaßen, eine Steinplatte, auf der sie ihre Farben mischten, ebenso ein Pistill, einen Stempel aus Stein, mit dem die Mischung vorgenommen wurde. Ja zum Auftragen der Farben benutzten sie gelegentlich aus feinen Knochensplittern hergestellte Pinsel, während andere allerdings sich wohl begnügten, die Farben mit dem Finger aufzutragen.

Alles das sind Spuren, die sicherlich nicht in eine Urzeit zurückweisen. Auch können Kunstleistungen nicht in so vielen Elementen übereinstimmen, wenn sie nicht irgendwie in ihrem Ursprung zusammenhängen. Dazu kommt, daß auch für die noch erhaltenen Bilder selbst nach ihrer Beschaffenheit kaum ein höheres Alter in Betracht zu kommen scheint als 60—70 Jahre. Aus allem dem ist zu schließen, daß diese Kunst überhaupt nicht primitiv, sondern daß sie eingedrungen ist, so gut wie noch manches andere in den Gesichtskreis eines primitiven Stammes eindringen kann. Wenn bei den Andamanesen, die in andern Beziehungen ebenfalls primitiv sind, die biblische Schöpfungsgeschichte in ihren wesentlichsten Bestandteilen Eingang gefunden hat, warum sollte nicht ein wandernder europäischer Künstler auch einmal zu den Buschmännern gekommen sein, noch ehe ihnen sonstige Bestandteile europäischer Kultur zugänglich geworden waren? Immerhin beweist dieses Vorkommen der Malerei das Vorhandensein einer bemerkenswerten Anlage. Dies führt uns zu einer letzten Aufgabe der Psychologie des Primitiven, zu der Frage nach seinen geistigen Anlagen überhaupt.

9. Die intellektuellen und moralischen Eigenschaften des Primitiven.

Zu einer allgemeinen Beurteilung der geistigen Eigenschaften einer Rasse oder eines Stammes genügt nicht die Beobachtung eines einzelnen Individuums oder mehrerer Individuen, sondern ein Urteil kann sich nur auf die Gesamtheit der geistigen Kulturmerkmale gründen, die Sprache, die Sitte, den Mythus, die Kunst. Aber um außerdem zu einer Schätzung der geistigen Anlagen eines Volkes oder Stammes zu gelangen, müssen wir die geistige Betätigung des einzelnen Menschen hinzunehmen. Denn bei der geistigen Anlage kommt ja nicht bloß das wirklich Erreichte, sondern auch das möglicherweise Erreichbare in Betracht; und hier ist wieder der Standpunkt ein verschiedener, je nachdem es sich, wenn wir uns auf die beiden wichtigsten, für alles andere maßgebenden Richtungen beschränken, um eine intellektuelle oder um eine moralische Beurteilung handelt. Beide Eigenschaften, die intellektuellen — diese im weitesten Sinne genommen — wie die sittlichen sind aber nicht bloß von eminenter Wichtigkeit, sondern sie gehen auch erfahrungsgemäß keineswegs einander parallel. Für die Würdigung der geistigen Entwicklung überhaupt und des Verhältnisses jener ihrer Faktoren sind daher die Anfangszustände menschlicher Kultur von besonderer Bedeutung.

Wenn wir nun die allgemeinen Kulturzustände des primitiven Menschen betrachten, so liegt es angesichts der überaus dürftigen äußeren Hilfsmittel dieser Kultur und im Hinblick auf den Mangel jeglichen Antriebs zu ihrer Vervollkommnung nahe anzunehmen, daß auch die intellektuellen Fähigkeiten dieser Stämme auf einer sehr niedrigen Stufe der Entwicklung stehen geblieben seien. Wie hätte — so hat man in der Tat gefragt — der Buschmann seit Jahrzehnten auf die Feuerwaffe verzichten können, die ihm ebensogut zugänglich wäre wie seinen Nachbarstämmen, wenn er nicht eine niedrigere Intelligenz besäße? Noch mehr gilt das von den Ne-

gritos der Philippinen oder den Weddas auf Ceylon. Wie sollten sie, inmitten höher kultivierter Stämme lebend, jahrzehntelang auf der gleichen Stufe verblieben sein, wären nicht ihre geistigen Anlagen wesentlich beschränkter als die ihrer Nachbarn? Doch wir müssen zwei Momente ins Auge fassen, die bei dieser Frage entscheidend sind. Das erste ist die Bedürfnislosigkeit des Primitiven, die allerdings durch den verhältnismäßig geringen Verkehr mit den Nachbarvölkern noch unterstützt worden ist. Dazu kommt, daß bis auf die neueste Zeit (diese hat auch hier manches zu verändern begonnen) der Primitive der Tropen in seinen Wäldern Wild und pflanzliche Nahrung genug sowie die Bekleidungs- und Schmuckmittel, an die er gewöhnt ist, in Fülle vorfindet, so daß ihn nichts veranlaßt, über diese einfachen Mittel der Bedürfnisbefriedigung hinaus zu streben. Der hervorstechendste Charakterzug des Primitiven ist — darin sind vor allem die Erforscher der primitiv gebliebenen Stämme auf Malakka und Ceylon einig — die Zufriedenheit. Er strebt nicht weiter, weil er alles was er begehrt in seiner Umgebung vorfindet oder in altüberlieferter Weise aus dem Material, das ihm zu Gebote steht, herzustellen weiß. Darum verachten die Senoi und Semang nicht minder wie die Weddas die Mischlingsstämme, die sich dort durch die Verbindung mit Malayen, hier mit Singhalesen und Tamilen gebildet haben, als Abtrünnige, und sie halten um so fester an dem, was sie von ihren Vätern überkommen haben. Zu dieser Bedürfnislosigkeit tritt das durch die lange Isolierung bewirkte Beharren der Zustände. Je länger sich ein Komplex von Sitten und Gewohnheiten bei einem Volke eingebürgert hat, um so schwerer wird er beseitigt. Dann müssen erst gewaltige Stürme, Kämpfe und Wanderungen eintreten, um eine Wandlung hervorzubringen. Wir werden bald sehen, wie sehr alle eingreifenderen Veränderungen der Kultur von Mischungen, Wanderungen und Kämpfen ausgehen. Die heute noch annähernd primitiv gebliebenen Stämme führen aber seit unvordenklicher Zeit ein kampfloses Dasein. Der einzelne erlegt wohl gelegentlich den einzelnen, wenn er seine Ehe stört oder in sein Jagdgebiet eindringt; sonst aber kennt der Primitive, so lange er sich nicht gegen Eingewanderte wehren muß, die Waffe nur als Mittel zur

Jagd. Das alte Bild des Krieges aller mit allen, das dereinst Thomas Hobbes vom Naturzustande entworfen, wir können es umkehren: der Naturzustand ist ein Friedenszustand, so lange er nicht durch äußere Störungen, unter denen die Berührung mit einer höheren Kultur in erster Linie steht, aufgehoben wird. Mehr aber als der reifen Kultur fällt der Naturmensch der Barbarei der Halbkultur zum Opfer; und diese kann freilich, wo einmal der Kampf um den Besitz des Bodens und seine Subsistenzmittel entbrannt ist, noch weit über die ihr gewöhnlich gezogene Grenze emporreichen. Der Vernichtungskampf gegen die rote Rasse ist von den frommen Puritanern Neu-Englands mit etwas anderen, aber darum kaum besseren Waffen geführt worden, als heute von den Hottentotten und Hereros gegen die Buschmänner oder von den Monbuttus gegen die Negritos Zentralafrikas.

Jene Bedingungen eines in unvordenkliche Zeiten zurückreichenden Beharrens auf gleicher Stufe, die den primitiven Zustand kennzeichnen, und in denen die Gleichförmigkeit begründet ist, in der er uns in weit voneinander abliegenden Erdgebieten begegnet, schließen aber noch keineswegs ein, daß innerhalb des engen Gesichtskreises, der die Welt des Primitiven ausmacht, seine Intelligenz geringer wäre als die des Kulturmenschen. Vergegenwärtigt man sich die Mittel, die jener anzuwenden weiß, um das Wild zu erspähen, zu erjagen oder ihm Fallen zu stellen, so zeugt das von ebensoviel Beobachtungsgabe wie Überlegung. So gräbt der Buschmann, um größeres Wild zu fangen, große Löcher in die Erde mit einer Scheidewand in der Mitte, die er mit Strauchwerk bedeckt. Sobald das Tier hineinstürzt, bewirkt die Scheidewand, daß es sich unmöglich herausarbeiten kann, da zwei Beine rechts, zwei links sich befinden. Kleinere Tiere werden durch Fallen und Schlingen, ähnlich den unter uns üblichen gefangen. Nicht minder bedienen sich die Negritos der Philippinen einer sehr sinnreichen Methode, um den wilden Honig von den Bäumen zu gewinnen, ohne von den Bienen belästigt zu werden. Sie entzünden am Fuß des Baumes ein Feuer, das einen lebhaften Rauch erzeugt: in diesem steigt ein einzelner auf den Baum und hebt den Bienenstock aus. Dem ausfliegenden Bienenschwarm ist der Räuber durch den Rauch

unsichtbar. So wird das kostbarste Lebensmittel dieser Stämme, der Honig, gewonnen. Und wie groß ist vollends die Erfindungskraft, die der offenbar schon vom Primitiven geschaffene Bogen mit dem Pfeil in sich schließt! Wohl haben wir gesehen, daß er keine aus der Luft gegriffene Erfindung ist, vielmehr haben allerlei Erfahrungsmomente, wahrscheinlich auch Zaubervorstellungen, wie bei der Befiederung des Pfeiles, eingewirkt, — aber die Kombination und Zusammenfassung dieser Elemente, um daraus die für das primitive Leben wirksamste Waffe zu schaffen, ist eine bewundernswerte Tat, die hinter der Erfindung des modernen Feuergewehrs an intellektueller Leistung kaum zurückstehen dürfte. Dazu kommen die Zeugnisse der Beobachter über die allgemeine Befähigung dieser Rassen. Eine Missionslehrerin auf Malakka, die in ihrer Schule Chinesen, Senoi und Malayen vereinigt unterrichtete, stellte nach ihren Anlagen die Chinesen in erste Linie, an zweiter Stelle kamen die Senoi, zuletzt erst die Malayen, die doch als eine verhältnismäßig begabte Rasse gelten. Das ist nun freilich eine Anordnung, die mehr oder weniger zufällig sein mag; aber wir können doch daraus schließen, daß die intellektuelle Begabung des primitiven Menschen an sich der des Kulturmenschen annähernd gleichsteht. Er wendet nur diese Begabung in einem beschränkteren Kreise an, und sein Horizont ist wesentlich deshalb enger, weil er sich in seiner Beschränkung befriedigt fühlt. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß es nicht eine Zeit gegeben haben könnte und sogar ohne Zweifel gegeben hat, wo der Mensch auf einer niedrigeren Stufe intellektueller Begabung stand, einer Stufe, auf der er einem dem menschlichen vorausgegangenen tierischen Zustand näher war. Aber uns zugänglich ist diese letzte, tiefste Stufe menschlicher Entwicklung nicht.

Wie steht es nun mit den moralischen Eigenschaften des primitiven Menschen? Hier müssen wir offenbar strenge scheiden zwischen jenen Stämmen, die im wesentlichen unbeeinflußt von außen bis heute gelebt haben, und denen, die schon seit längerer Zeit im Kampfe mit umgebenden höher kultivierten Völkern notdürftig ihr Dasein fristen. Wo der Primitive noch unbeeinträchtigt von seiner Umgebung lebt — typisch sind dafür im allgemeinen

die „Natur-Weddas“ auf Ceylon und die Innenstämme der Halbinsel Malakka — da gewinnen wir ein ganz anderes Bild als dort, wo sich der primitive Mensch mit Not gegen diese Umgebung zu schützen sucht. Bei jenen Stämmen auf Ceylon und Malakka bieten die etwas kultivierteren Mischlinge eine Art schützender Zone: dort gegen die Singhalesen und Tamilen, hier gegen die Malayen. Diese Mischlinge werden verachtet, so daß sie selbst sich scheuen mit den Naturstämmen in Verkehr zu treten, und sie bilden daher nach außen hin einen Wall gegen die eindringende Kultur. Auf diese Weise leben jene Primitiven noch im wesentlichen ungestört ihr altes Dasein. Hier lautet nun das Zeugnis der unbefangenen Beobachter einmütig: der Primitive ist offen, ehrlich, die Lüge ist ihm unbekannt, Diebstahl gibt es nicht. Freilich, von Affekten kann er lebhaft erregt werden, und wenn jemand die Ehe eines Wedda stört, so ist ihm der vergiftete Pfeil gewiß, nicht minder, wenn unaufgefordert ein fremder Schütze in sein Jagdgebiet einbricht. Das beruht nicht auf irgendwelchen Rechtssatzungen, solche gibt es nicht, aber die Sitte billigt dieses kurze Verfahren. Mit Wilhelm Schmidt, dem die Primitiven auch insofern die Kindheitsvölker der Menschheit sind, als sie mit der Unschuld des Kindes begabt sein sollen, haben wohl manche Forscher in allen diesen Zügen unverfälschter primitiver Kultur einen Zustand hoher Sittlichkeit erblickt. Doch die moralische Beurteilung nicht nur, sondern auch der moralische Charakter eines Menschen ist wesentlich, wie gerade dieses Beispiel zeigt, von den äußeren Bedingungen abhängig, unter denen er lebt. Da der ungestört von äußeren Einflüssen lebende primitive Mensch keinen Anlaß hat etwas zu verbergen, so ist ihm seine Ehrlichkeit und Offenheit kaum als besonderes Verdienst anzurechnen; und was den Diebstahl betrifft, woher soll der Dieb kommen, wo überhaupt kein Eigentum existiert? Wohl geschieht es, daß jemand die Waffe eines Genossen für kurze Zeit nimmt und benutzt. Das ist aber um so mehr eine erlaubte Handlung, weil Bogen und Pfeil jeder sich selbst verfertigt. Dasselbe gilt von Kleidung und Schmuck. So entspringt diese mehr negative Moralität der Primitiven wiederum aus der Bedürfnislosigkeit, aus

dem Mangel jeglichen Anreizes zu Handlungen, die wir als unmoralische bezeichnen. Einen positiven Einfluß gewinnt aber hier allerdings auch die strenge Monogamie, die wahrscheinlich aus dem vormenschlichen Naturzustand mitgebracht und festgehalten worden ist.

Ganz anders gestaltet sich das moralische Bild des Primitiven dort, wo wir ihn im Kampf mit umgebenden Völkern vorfinden. Da sind, wie das namentlich Emin Pascha und Stuhlmann bei den Negritos am oberen Nil beobachteten, in erster Linie Furcht, in zweiter Verschlagenheit und Heimtücke die hervortretenden Eigenschaften. Aber kann man sich darüber wundern, wenn man erfährt, daß das Fleisch dieser Pygmäen von den anthropophagischen Monbuttus der Umgebung besonders geschätzt ist, so daß deren Jagd auf dieses menschliche Wild nur durch die Furcht vor den aus dem Hinterhalt gezielten Pfeilen der Pygmäen einigermaßen in Schach gehalten wird? Hier kann natürlich von Unschuld, Offenheit und Ehrlichkeit keine Rede sein; und auch der Diebstahl gilt unter diesen Verhältnissen als eine berechtigte Handlung. Wo der Negrito etwas findet, das er nehmen kann, da nimmt er es. Nicht anders verhält es sich mit den südafrikanischen Buschmännern, die sich in einem ähnlichen Notstand gegenüber den Bantu und Hottentotten befinden. Die Buschmänner sind die verrufendsten Diebe Südafrikas. Das oben erwähnte Buschmanngemälde, das einen Rinderdiebstahl verherrlicht und dem Gedächtnis aufbewahrt, legt dafür ein sprechendes Zeugnis ab. Der Buschmann ist verschlagen, heimtückisch, er raubt, wo immer es möglich ist. Und was läßt sich auch hier anderes erwarten, wenn man bedenkt, daß Hottentotten und Bantus dem Buschmann seine einstigen Nahrungsquellen abschneiden, indem sie ihm das Wild mit der Feuerwaffe weg- und ihn selbst niederschießen, wenn er sich wehrt?

In Summa: die Intelligenz des Primitiven ist zwar in eine enge Sphäre der Betätigung eingeschränkt; in dieser aber ist sie nicht in merklichem Grade minderwertiger als die des Kulturmenschen. Seine Moralität ist von der Umwelt abhängig, in der er lebt. Wo er frei sein Leben fristet, da könnte man

seinen Zustand fast einen idealen nennen, weil es nur wenig Motive zu unsittlichem Handeln in unserm Sinne gibt. Wo er dagegen verfolgt und bedrängt wird, da fehlt ihm jeder moralische Halt. Das sind immerhin beachtenswerte Züge, weil sie schon unter den einfachsten Verhältnissen den ungeheuren Einfluß des äußeren Lebens auf die Entwicklung der sittlichen Anlagen zeigen.

Zweites Kapitel.

Das totemistische Zeitalter.

1. Allgemeiner Charakter des Totemismus.

Der Ausdruck „totemistisches Zeitalter“ schließt die Erweiterung eines Begriffs in sich, dessen Bezeichnung der Sprache der Odschibwä oder — wie diesen Stamm die Engländer nennen — der Chippewa-Indianer entnommen worden ist. Das Wort „Totem“ bezeichnete nämlich bei diesen der Rasse der Algonkin zugehörigen Indianern zunächst vor allem einen Gruppenbegriff. Ein Mensch, der mit einem andern demselben Totem angehört, ist Mitglied einer Gruppe des gleichen Stammes oder des gleichen Clans, wie die englischen Ethnologen nach dem Vorbilde der Clanverfassung der schottischen Hochländer die engeren Abteilungen eines Stammes zu nennen pflegen. Der Stamm zerfällt in mehrere Clans, und jeder Clan kann mehrere Totems umfassen. Der Name des Totem ist aber in der Regel der eines Tieres. So gab es also z. B. in Nordamerika ein Adlertotem, ein Wolftotem, ein Hirschtotem usw. Solche Tiere bezeichneten durchweg bestimmte Clans eines Stammes; in andern Gebieten, z. B. in Australien, sind sie Namen für einzelne Gruppen innerhalb eines Clans. Dazu kommt nun eine Vorstellung, die sich meist an diese Bezeichnung anzuschließen pflegt. Das Totemtier gilt als Ahnentier der betreffenden Gruppe. „Totem“ ist also einerseits Gruppen-, anderseits Abstammungsname, und in letzterer Beziehung hat dieser Name zugleich eine mythologische Bedeutung. Alle diese Verwendungen des Begriffs spielen aber ineinander, und die einzelnen dieser Bedeutungen können zurücktreten, so daß in manchen Fällen die

Totems fast zu einer bloßen Nomenklatur der Stammesabteilungen geworden sind, während in andern die Vorstellung der Abstammung oder aber auch die kultische Bedeutung des Totems im Vordergrund steht. So hat dieser Begriff eine Ausdehnung gewonnen, die schließlich die ganze Kultur direkt oder indirekt durchdringt, daher man in diesem Sinne das ganze Zeitalter, das durch diese Kultur charakterisiert ist, das totemistische nennen kann.

Schon in seiner ursprünglichen Bedeutung als Name für eine Gruppe von Mitgliedern einer Stammesabteilung oder für diese Abteilung selbst hängt in der Tat der Begriff des Totem mit Erscheinungen zusammen, die diese Periode vor allem gegenüber der Kultur des primitiven Menschen kennzeichnen: mit der Stammesgliederung und Stammesorganisation. Es ist nicht mehr die Horde, in der sich die Menschen nur zufällig oder auf eine vereinzelte Veranlassung hin zu einem Unternehmen zusammenfinden, um, wenn dieses beendet ist, wieder auseinanderzugehen, es ist auch nicht mehr bloß die Einzelfamilie, die den festen Punkt für die Vereinigung der Individuen bildet, sondern die Stammesabteilung, die aus einer bestimmten Gesetzmäßigkeit der Stammesgliederung hervorgegangen und bestimmten Normen der Sitte unterworfen ist. Mit diesen Normen und mit ihrer Befestigung im Glauben und Fühlen der Stammesgenossen hängt es zusammen, daß man das Totemtier ursprünglich jedenfalls nicht bloß als einen Namen für eine Gruppe von Stammesgliedern betrachtet, sondern daß das Tier meist als Stammvater der betreffenden Abteilung gilt. Insofern sind die Tierahnen allem Anscheine nach den menschlichen Ahnen vorausgegangen. Damit hängt dann weiter zusammen, daß diese Tierahnen einen Kult genießen. Auch der Ahnenkult beginnt daher nicht mit dem menschlichen Ahnen, sondern mit dem Kultus der Tiere. Dieser Tierkult äußert sich ursprünglich, abgesehen von bestimmten Zeremonien und zeremoniellen Festen, vor allem in dem Verhalten gegenüber dem Totemtier: nicht nur ein einzelnes Tier, sondern jeder Repräsentant der gleichen Spezies ist in gewissem Grad ein geheiligtes Tier; es ist den Totemgenossen verboten oder nur unter bestimmten Umständen

erlaubt, das Fleisch des Totemtiers zu genießen. Dem entspricht die in solchem Zusammenhange bedeutsame Gegenerscheinung, daß unter gewissen Bedingungen eine Art von zeremoniellem Genusse des Totemfleisches stattfindet. Nach beiden Seiten dokumentiert sich das Totemtier als ein geheiligtes Objekt. Indem diese Bedeutung in den Vordergrund trat, hat sich dann, wenn auch sichtlich später, der Totembegriff, besonders in seinen kultischen Motiven und Wirkungen, auf Pflanzen und gelegentlich sogar auf Steine oder sonstige leblose Gegenstände ausgedehnt.

Hand in Hand mit den Erscheinungen des Totemismus geht nun von frühe an die Form der Stammesgliederung. Nach ihr wird jeder Stamm zunächst in der Regel in zwei Hälften und dann weiterhin durch Teilung dieser in eine größere Zahl von Clans getrennt, die wieder eventuell in Subclans und in einzelne Totemgruppen zerfallen. Für jede dieser Gruppen pflegt ursprünglich ein bestimmtes Totemtier oder sonstiges Totemobjekt als geheiligt zu gelten. Die wichtigste soziale Seite dieser totemistischen Stammesgliederung besteht aber darin, daß mit ihr bestimmte Normen der Sitte für den Verkehr der einzelnen Gruppen untereinander verbunden sind. Unter diesen Normen stehen in erster Linie die für den Eheverkehr. So hängt diese Stammesgliederung mit einer wichtigen Erscheinung zusammen, die zum erstenmal im totemistischen Zeitalter auftritt: mit der Exogamie. Im primitivsten Zustand konnte jeder Stammesgenosse jedes beliebige Weib des Stammes zur Ehe nehmen, selbst die Geschwisterehe war nach der Aussage der Weddas ursprünglich nicht ausgeschlossen. In der primitiven Horde herrscht also „Endogamie", wobei man freilich unter diesem Wort nicht etwa einen Zustand verstehen darf, bei dem ausschließlich innerhalb des engeren Verbandes der Blutsverwandten die Ehe vorgekommen wäre, sondern nur einen solchen, wo sie auch zwischen näheren Verwandten, namentlich zwischen Geschwistern möglich war. Die mit der totemistischen Stammesgliederung eng verbundene Exogamie besteht aber darin, daß Ehen überhaupt nur zwischen Mitgliedern verschiedener Stammesabteilungen erlaubt sind. Ein Mitglied einer

bestimmten Gruppe kann nur mit dem einer andern, nicht mit einem seiner eigenen Gruppe in die Ehe treten. Hierdurch greift die totemistische Stammesgliederung gewaltig in die Sitte ein, denn durch die Ehe hängt sie wieder mit allen an die Ehe geknüpften Erscheinungen zusammen, mit Geburt und Tod und den an sie gebundenen Vorstellungen, mit den Weihezeremonien, durch die der Jüngling in die Männergemeinschaft aufgenommen wird usw. An die magische Bedeutung, die das Totemtier gewinnt, schließt sich sodann die Bildung besonderer Genossenschaften an, die sich unter dem Schutze eines Totemtiers vereinigen, und aus denen die ihrerseits wieder tief in das Leben eingreifenden äußeren Kultgenossenschaften hervorgehen. Ursprünglich wahrscheinlich aus den früher erwähnten Männergemeinschaften entstehend, gewinnen sie ihren Mittelpunkt in dem Totemtier und seinem Kultus.

Zu diesem Einfluß auf die Verhältnisse des Geschlechtsverkehrs kommen nun noch mannigfache weitere Verzweigungen der vom Totemtiere ausgehenden Anschauungen. Wie sich die einzelne Stammesgruppe in dem Kultus des Totemtiers verbunden fühlt, so kann der Einzelne sein besonderes Schutztier gewinnen. Aus dem Stammestotem entwickelt sich so das individuelle Totem; oder die verschiedenen Geschlechter, die Männer und die Frauen eines Stammes, besitzen ihre besonderen Totemtiere. Das sind Ausstrahlungen des Totembegriffs, bei denen sich dieser teils erweitert, teils einseitig entwickelt. Eine der wichtigsten dieser ferneren, während des totemistischen Zeitalters allmählich in den Vordergrund tretenden Erscheinungen ist der zunehmende Einfluß einzelner führender Persönlichkeiten. Wohl findet sich dieser schon in der primitiven Horde bei besonderen Unternehmungen. Aber erst die Stammesorganisation erzeugt eine dauerndere Führung durch einen einzelnen oder durch mehrere, die unter sich diese Führung teilen. So beginnt die Häuptlingschaft als eine regelmäßige, von dem Totemismus erzeugte Einrichtung, die dann freilich auch zu einem der nächsten Motive seiner Auflösung wird. Denn aus der Häuptlingschaft geht die politische Organisation hervor, gipfelnd im Staat, der die ursprüngliche Stammesorgani-

sation zerstört, während er doch selbst ein letztes Produkt der totemistischen Stammesverfassung ist.

Mit der festeren Zusammenfügung der Mitglieder des Stammes beginnt dann weiterhin der Kampf der Stämme. Solange der Primitive verhältnismäßig unberührt von andern Völkern und namentlich von solchen einer andern Kulturstufe bleibt, lebt er im ganzen in einem Zustand des Friedens. Wohl kommt es vor, daß der einzelne die Waffe gegen den einzelnen führt, aber einen Krieg der Stämme gibt es nicht. Hier erst, in der Periode des Totemismus, tritt er hervor, und er ist eben an jene feste Gliederung der Gesellschaft eng gebunden. Der Stamm fühlt sich als Einheit, und in ihm jeder Clan, jede Gruppe. So können sich verwandte Stämme zu gemeinsamen Unternehmungen verbinden. Doch öfter noch entzweien sie sich, und der Kampf muß zwischen ihren Ansprüchen auf den Bodenbesitz oder auf ein umstrittenes Jagdgebiet entscheiden. Unterstützt wird dieser Kampf durch die Wanderungen der Stämme. Neue, darunter auch stammesfremde Einwanderer kommen und verdrängen die Einwohner aus ihren Gebieten. So sind Kampf und Wanderung nahe verbunden. Mit der Kultur überhaupt, und besonders mit dieser gesellschaftlich primitivsten, wie wir wohl unter Ausscheidung des noch ursprünglicheren Hordenzustandes die totemistische nennen können, beginnt der Kampf der Stämme und Völker: der Krieg.

Hieraus entwickelt sich nun eine Menge weiterer Motive. Der Stammesbesitz an Grund und Boden und der Anteil der Clans an ihm befestigt sich, und mehr und mehr scheidet sich von ihm auch noch das Eigentum des einzelnen. Der Handel, in der primitiven Zeit fast ganz auf den geheimen Tauschhandel eingeschränkt, wird ein offener und dehnt sich zu einem Verkehr der Stämme aus. Damit vollziehen sich große Veränderungen in der äußeren Kultur. Werkzeuge, Waffen, Kleidung und Schmuckmittel vervollkommnen sich. Bei diesem Punkte angelangt führt endlich das totemistische Zeitalter auf der einen Seite zu einer Ausnützung des Bodens, wie sie der Primitive nicht kennt: zu seiner Bearbeitung durch die Werkzeuge des Ackerbaus, unter denen freilich noch immer die den Grab-

stock ersetzende Hacke, die vom Menschen selbst geführt wird, für lange Zeit das einzige bleibt. Auf der andern Seite beginnt die Pflege der Zuchttiere, die Hirten- oder, wie sie gewöhnlich genannt wird, die Nomadenwirtschaft. Hier steht vor allem die Züchtung nutzbarer Haustiere in engster Verbindung mit dem Totemismus. Das Tier, das in den Anfängen des letzteren als ein heiliges Tier betrachtet wird, wandelt sich in ein Arbeitstier um. Es verliert seine Herrschaft über den Menschen, um die Dienstbarkeit dafür einzutauschen und damit allmählich seine kultische Bedeutung einzubüßen. In dem Augenblicke aber, wo das heilige Tier übergeht in das Nutztier, ist das totemistische Zeitalter vorbei, und es beginnt das Zeitalter der Helden und Götter.

Man sieht aus diesen einzelnen Zügen, die natürlich noch lange kein vollständiges Bild der weiten Verzweigungen totemistischer Vorstellungen und Sitten geben, wie der Begriff des Totems, indem er die äußere soziale Organisation wie die Gesellschaft in ihren einzelnen Teilen durchdringt, zuerst sich erweitert und vertieft, um zuletzt seiner Selbstauflösung entgegenzuführen. Dies gibt uns eben das Recht, das ganze Zeitalter das totemistische zu nennen. Doch ist dieses Zeitalter naturgemäß noch viel weniger ein irgendwie abgeschlossenes, nach unten wie nach oben scharf zu begrenzendes, als das ihm vorausgehende des primitiven Menschen. Primitiv ist der Mensch, solange er wesentlich auf die unmittelbaren Hilfsmittel, die ihm die Natur selbst bietet, und auf die Arbeit seiner eigenen Glieder beschränkt bleibt. Schon in seinem Beginn ist das totemistische Zeitalter über diese Stufe hinaus. Die Stammesorganisation und was daran gebunden ist, der Kampf, die Wanderung, der Beginn offener Handelsbeziehungen, sind Kulturfaktoren, die von Anfang an dem primitiven Zustand überlegen sind. Dennoch können wir auch nach unten keine sichere Grenze ziehen. Noch weniger ist eine solche nach oben möglich. Der Häuptling des totemistischen Zeitalters ist der Vorläufer des Herrschers im folgenden. Ebenso sind die Totemtiere in einem weiteren Sinne Vorläufer der späteren Hirten- und Ackerbautiere. So kann man denn auch keineswegs, wie im primitiven

Zustand, bloß von einer Kultur reden, sondern nur von einer Mehrheit von Kulturen, ja von mehreren Kulturschichten, die teils nebeneinander bestehen teils übereinander gelagert sind und nur dadurch übereinstimmen, daß sie sämtlich die Grundcharaktere der totemistischen Zeit aufzeigen. Die Weddas auf Ceylon, die Negritos auf den Philippinen, die Inlands- und Waldstämme auf Malakka: hat man einen dieser Stämme in seinen allgemeinen Kulturverhältnissen geschildert, so hat man im wesentlichen alle geschildert. Ganz anders bei dem viele Kulturen und verschiedene Zeiten umfassenden Totemismus. Selbst wenn wir hier von Kulturschichten reden, kann das nur in dem Sinne geschehen, daß jede solche Schicht wieder eine große Zahl von einzelnen Kulturen in mannigfachen Formen und Abstufungen in einem Begriff vereinigt. Auch geht die äußere Kultur, wie sie sich in Kleidung und Wohnung, im Schmuck, in Werkzeugen und Waffen, in der Nahrungsweise und der Bereitung der Nahrung zu erkennen gibt, keineswegs den sozialen Erscheinungen der Kultur parallel, wie solche in der Stammesgliederung, dem Eheverkehr und den Herrschaftsformen hervortreten. Die polynesischen Völker, die wir nach ihrem allgemeinen Charakter noch dem totemistischen Zeitalter zurechnen dürfen, bieten in ihrer Stammesgliederung nur unvollkommen die Merkmale der totemistischen Gesellschaft; in ihrer sonstigen Kultur stehen sie aber weit über den Australiern und manchen melanesischen Stämmen, die eine sehr verwickelte soziale Organisation besitzen, im übrigen jedoch sich nur wenig über die primitiven Völker erheben. So können sich überhaupt die verschiedenen Seiten, die die totemistischen Kulturen bieten, relativ unabhängig voneinander entwickeln, wenn sie auch stets aufeinander zurückwirken. Besonders gilt das in dem Sinne, daß die entwickelteren totemistischen Sitten und Kulte schon auf niedrigen Kulturstufen vorkommen und dagegen auf den höheren mehr und mehr schwinden.

2. Die Kulturkreise des totemistischen Zeitalters.

Es ist unmöglich, hier eine Schilderung der ungemein mannigfaltigen äußeren Kultur der Völkerkreise, die im großen und ganzen dem totemistischen Gebiet zugerechnet werden können, zu unternehmen. Das ist eine Aufgabe der Völkerkunde, für die Völkerpsychologie ist sie nicht von entscheidender Bedeutung. Hier lagen die Verhältnisse anders beim primitiven Menschen, bei dem es unerläßlich war, auch auf die Momente der äußeren Kultur näher einzugehen, weil diese eng mit den psychischen Motiven zusammenhängen, aus denen alle weitere Entwicklung hervorgeht. Dies ändert sich wesentlich beim Eintritt in das totemistische Zeitalter. Jetzt beginnen Kräfte zu wirken, welche ganz außerhalb jener allgemeinen Motive liegen, die den Menschen von Anfang an bewegen. Insbesondere gehört dahin eine Bedingung, die bei den primitiven Stämmen so gut wie ganz wegfällt: sie besteht in der Wechselwirkung verschiedener Völker von annähernd gleicher, aber qualitativ verschieden gearteter Kultur, womit sich dann zugleich die Einflüsse der Wanderung und, damit zusammenhängend, die des Kampfes der Stämme verbinden.

Wollen wir trotzdem, unter Beiseitelassung jener qualitativen Unterschiede, lediglich nach allgemeinen Kulturmomenten eine gewisse Ordnung in dieser reichen totemistischen Welt herstellen, so können wir wohl drei große Kulturkreise unterscheiden, von denen sich wiederum der dritte in zwei spezifisch differenzierte Untergebiete trennt. Sehen wir hierbei von vereinzelten, fast über alle Weltteile verstreuten Völkertrümmern sehr verschiedener Stufen ab, um bloß die zu kompakten Massen vereinigten Kulturen ins Auge zu fassen, so bildet ohne Frage die niedrigste die australische Welt mit einem in sie hereinreichenden Teil der Bevölkerung Melanesiens. Darüber erhebt sich eine zweite, qualitativ stark differenzierte, aber immerhin mit der vorigen durch manche Übergänge verbundene Kultur, die vornehmlich den melanesischen und mikronesischen Gebieten zufallen: die malayo-

polynesische. Hierzu kommt schließlich als dritte, selbst wieder in zwei wesentlich abweichende Kreise zerfallend, die amerikanische auf der einen und die afrikanische auf der andern Seite, wobei freilich nur die sogenannten Naturvölker dieser Ländergebiete oder, genauer ausgedrückt, die nach den Merkmalen ihrer sozialen und namentlich ihrer religiösen Entwicklung noch der totemistischen Kultur zufallenden Stämme in Betracht zu ziehen sind.

Wenn unter allen diesen Kulturen die australische trotz der höchst komplexen Beschaffenheit der Stammesorganisation die niederste Stelle einnimmt, so tritt uns hierin schon die große Diskrepanz entgegen, die zwischen den allgemeinen totemistischen Anschauungen mit dem an sie geknüpften unmittelbaren Einfluß auf die Stammesorganisation und der äußeren Kultur bestehen kann. Diese letztere macht begreiflich, daß man bis vor nicht zu langer Zeit den australischen Eingeborenen für den Typus des primitiven Menschen hielt. Seine allgemeine Kultur unterscheidet sich in der Tat nur wenig von der des Primitiven. Auch der Australier ist ein Sammler und Jäger, und es fehlt jede Spur von Ackerbau oder gar Viehwirtschaft. Selbst die Hunde, die als treue Haustiere nicht fehlen, werden kaum als Jagdtiere benutzt, sondern sie sind die Genossen des Menschen. Noch geht daher beim Australier die Frau mit dem Grabstock in der Hand umher, um Wurzeln und Knollen zur Nahrung aufzusuchen. Noch lebt der Mann von der Jagd, und wenn der Jagdgrund, in dem er sich bisher aufhielt, verarmt, so sucht er einen andern. Ebenso fehlt jede planmäßige Fürsorge für die Zukunft. Die Nahrung wird direkt am Feuer in der Asche oder zwischen heißen Steinen bereitet — das Kochen ist noch nicht Sitte geworden — und das Feuer wird in derselben Weise durch Reiben oder Bohren wie beim Primitiven erzeugt. Ebenso bieten die Werkzeuge im wesentlichen das gleiche Bild.

Dennoch gibt es einen bedeutsamen Unterschied: die Waffe ist eine andere geworden. Diese Veränderung weist auf einen großen Umschwung hin, der mit dem Beginn des totemistischen Zeitalters eingetreten ist. Die Waffe des Primitiven ist bloße Fernwaffe, sie besteht vornehmlich in Bogen und Pfeil. Mit dieser

Fernwaffe erlegt er das Wild oder erlegt der einzelne aus dem Hinterhalt seinen Feind. Aber einen Kampf der Stämme oder Stammesabteilungen, bei dem viele gegen viele stehen, gibt es kaum. Mit Bogen und Pfeil ist ein solcher unmöglich. Schon die Tatsache, daß jene die einzigen Waffen sind, beweist daher den relativen Friedenszustand der primitiven Kultur. Anders der Australier! Hier scheidet eine scharfe Grenze die Bewaffnung von der des Primitiven: Bogen und Pfeil sind in Australien so gut wie unbekannt; nur im äußersten Norden finden sie sich, wo sie wahrscheinlich von Melanesien her eingedrungen sind. Die eigentlichen Waffen sind das Wurfholz und der Wurfspeer. Das Wurfholz, entweder einfach gekrümmt oder als Bumerang, mit der früher erwähnten asymmetrischen Krümmung zum Zweck der Rückkehr zum Werfenden, ist Fernwaffe: es dient aber wesentlich nur der Jagd oder dem Spiel. Das nämliche gilt zum Teil auch noch von dem Wurfspeer, der übrigens darin eine vollkommenere Ausbildung erlangt hat, daß er nicht ohne weiteres mit der Hand geschleudert wird, sondern auf einem Brett angebracht ist, das eine Vertiefung trägt. Der in einer Spitze endigende Speer ragt über diese Rinne hinaus und ist hinten mit einer Aushöhlung versehen, mit der er in einen Zapfen gesteckt wird. Als solcher dient meist ein Känguruhzahn. Wird der Speer vom Wurfbrett fortgeschleudert, so sichert dieses dem Geschoß seine Richtung, ähnlich wie der Flintenlauf der Kugel, und erhöht durch seine Hebelwirkung die Flugweite. Daneben finden sich noch als Waffen, die für die Nähe bestimmt sind, der lange Speer und die Keule und — was am bezeichnendsten für den Kampf ist — der Schild. Er ist unmöglich ein Jagdgerät, was Speer und Keule allenfalls noch sein könnten, sondern eine spezifische Waffe für den Krieg. Der Schild der Australier ist lang, zumeist in der Mitte mit einer Erhöhung versehen. Er deckt den ganzen Körper, während mit Spieß und Keule der Feind angegriffen wird. So spiegelt sich hier in der Bewaffnung der Krieg der Stämme.

Ein wesentlich anderes Bild bietet uns der zweite große Kulturkreis, den wir freilich nur mit einer teilweisen Berechtigung den malayo-polynesischen nennen können. Bei ihm tritt uns

in einem gewissen Sinne eine Umkehrung dessen entgegen, was die australische Welt in dem Verhältnis der Stammesgliederung zur äußeren Kultur zeigt. In Australien primitive Kultur bei reich entwickelter Stammesgliederung; im malayo-polynesischen Gebiet nicht unbeträchtliche Höhe der Kultur, aber die Stammesorganisation teils in Auflösung, teils im Übergang zu weiteren politischen Formen der gesellschaftlichen Ordnung mit Ständescheidung und Häuptlingsherrschaft. Sichtlich kommt dabei die ungeheure Völkermischung in Betracht, die hier ungleich tiefer eingewirkt hat als in Australien. Zwar ist heute der alte Irrtum geschwunden, als sei Australien von einer einheitlichen Bevölkerung bewohnt. Große Wanderungen haben auch hier stattgefunden. Besonders von Neuguinea her hat eine der Rassen, die selbst wieder in den malayo-polynesischen Kulturkreis hinüberreicht, eingewirkt: die papuanische. Darum ist vor allem der Norden Zentralaustraliens durch die papuanische Einwanderung beeinflußt worden. Der jetzt untergegangene Stamm der Tasmanier bildete so wahrscheinlich einen Rest australischer Urbevölkerung. Aber weit mehr noch haben Wanderungen und Mischungen der Rassen das Bild der Völker verändert, die wir dem malayo-polynesischen Kulturkreis zuzählen. So stuft sich denn auch diese Kultur in mannigfachen Graden ab, deren niederste sich in dem Gebiete der melanesischen Mischbevölkerungen zum Teil noch wenig über die Kultur Australiens erheben, während sie bei den eigentlichen Malayen und den Polynesiern bereits in die höheren Kulturkreise hineinreichen. Noch ist die Ethnologie nicht imstande, die verwickelten Probleme dieser Völkermischungen völlig zu entwirren. Um so weniger kann es natürlich unsere Aufgabe sein, auf die hier schwebenden Streitfragen einzugehen. Nur auf gewisse Hauptstufen, die ganz abgesehen von der Frage der Rasse und den Wanderungen der Stämme die äußere Kultur dieser Bevölkerungen bietet, sei hier hingewiesen. Da sehen wir die Negritos und Papuas in verschiedenen Teilen Melanesiens bis an die Grenze des Primitiven und schließlich unter diese in den Zustand der vortotemistischen Gesellschaft herabreichen. Diejenigen unter diesen Stämmen, die entschieden die Charaktere der totemistischen Zeit tragen und

dabei am meisten durch spezifische Rassenmerkmale sich auszeichnen, die Papuas auf Neuguinea und auf den Inseln der Torresstraße, bieten in der Nahrungsgewinnung, in der fast ganz mangelnden und meist aus Pflanzenstoffen genommenen Bekleidung wenig Unterschiede vom Primitiven. Aber wie beim Australier, so begegnet uns auch bei ihnen eine Bewaffnung, die auf Kampf und Wanderung hinweist, und daneben fehlen andere Züge einer entwickelteren Kultur nicht. Zum erstenmal wandelt sich bei den Papuas der Grabstock in die zum Bearbeiten des Bodens dienende Hacke um. Bei dieser frühesten Form der Hacke ist die letztere in spitzem Winkel gegen den sie tragenden Stab geneigt. Dies entspricht einer Bearbeitung des Bodens, die noch nicht dem späteren eigentlichen Hackbau gleicht, sondern lediglich in dem Ziehen von Furchen besteht, in welche die Samen gestreut werden. Dennoch liegt in diesem primitiven Gerät in mehrfacher Hinsicht schon ein mächtiger Schritt über jene reine Sammelwirtschaft hinaus, die mit dem bloßen Grabstock geübt wird. Der Mann, der mit der Hacke die Furchen zieht, schreitet voraus: das Aufreißen des Bodens bedarf der größeren Kraft; das Weib geht mit dem Samen, den sie in die Furchen wirft, hinterher. Das bedeutet die erste Fürsorge für die Zukunft und zugleich die erste gemeinsame Bearbeitung des Bodens; das Sammeln liegt in der Regel der Frau allein ob. Aber auch bei den Papuas findet sich diese erste Stufe des Ackerbaus nur in einzelnen Gebieten, und ein Einfluß von außen ist daher nicht ausgeschlossen.

Weit über diese Stufe der papuanischen Rasse erheben sich schon die nach ihren Rassenmerkmalen zwischen dem melanesischen und polynesischen Gebiet eine mittlere Stellung einnehmenden mikronesischen Bevölkerungen. Immer mehr werden hier die Motive der Wanderung und Mischung der Rassen zu mächtigen Faktoren der Kultur. Vorbereitet sind diese Motive schon in den Wanderungen papuanischer und nigritischer Stämme. So ist es eines der überraschendsten Resultate der neueren Völkerkunde, daß sich auf fern von ihren Ursprungsorten entlegenen Gebieten, wie an der Westküste Afrikas, deutliche Spuren papuanisch-nigritischer Kultur vorfinden. Nicht minder sind papuanische Stämme weit

über den indischen Ozean gewandert. Dann erstreckt sich vor allem von Neuguinea an über die Torresstraße ein deutlich erkennbarer, wahrscheinlich mehrmaliger Zug papuanischer Wanderungen nach dem Norden Australiens, wo er, wie auf die äußere Kultur, so auf soziale Einrichtungen und Sitten eingewirkt zu haben scheint. Über der nigritischen und papuanischen Völkerschicht, die selbst wieder in mannigfachen Mischungen übereinander gelagert ist, erhebt sich endlich die weit über tropische und subtropische Regionen der Erde ausgebreitete malayo-polynesische Völkermasse, nach der wir oben im Hinblick auf ihre Bedeutung für diese eigenartige Fortbildung des Totemismus diesen ganzen Kulturkreis genannt haben. Die nigritischen und die papuanischen Rassenelemente, die sich an beschränkten Stellen in das weite Wandergebiet dieser Stämme eingestreut finden, sind allem Anscheine nach Reste von Urbevölkerungen, von denen einzelne infolge ihrer langen Isolierung auf ganz primitiver Stufe verblieben sind, wie die früher geschilderten Inlandstämme von Malakka, Ceylon und auf andern Inseln des indischen Archipels, während sich andere mit den vom indischen Festlande her eingewanderten Malayen gemischt und so mit ihnen die mannigfach abgestuften Teile der eigentlich malayo-polynesischen Rasse gebildet haben. Daraus erklärt sich die reiche und doch nirgends durch feste Grenzlinien zu scheidende Kulturabstufung dieser ozeanischen Völkerwelt, die auf der einen Seite in den Negritos und Papuas bis zu den Australiern und in einzelnen versprengten Rassentrümmern noch unter diese herabreicht, auf der andern Seite aber sich über die sonstige Kultur des totemistischen Zeitalters bereits beträchtlich erhebt.

Das ethnologische Hauptproblem dieser Völkerschichten bildet der Ursprung der Malayen, die sonder Zweifel das wesentlichste Ferment in der Kulturentwicklung dieser Mischrassen gebildet haben. Dies Problem ist noch ungelöst und es ist vielleicht niemals zu lösen. Doch der Typus der Malayen, vor allem der physische, weist auf das östliche Asien hin. Die Annäherung an die mongolische Bildung in der Hautfarbe, den Augen, dem Schädel ist unverkennbar. Dabei sind aber wohl überall Mischungen mit Urbevölkerungen eingetreten, von denen sich an einzelnen

Stellen, besonders in den unzugänglichen Waldregionen des malayischen Archipels, Reste erhalten haben. Nun sind die Malayen sichtlich frühe schon ein Wandervolk gewesen. Die Wanderungen dieser Rassen lassen in der Tat an Ausdehnung alles das weit hinter sich, was wir aus der Geschichte unserer abendländischen Völkerwanderungen kennen. Von Zentralasien, der großen Völkerwiege der Menschheit, wie man vermuten darf, ausgegangen, haben sie sich nach den Küsten erstreckt, vor allem nach Hinterindien, dann auch nach den großen Sundainseln, Sumatra und Borneo, nach Malakka und weiterhin über das ganze große ozeanische Gebiet. Hier ist aus ihnen durch die Mischung mit Urbevölkerungen eine neue Rasse, die eigentlich polynesische entstanden. Aber auch dem polynesischen Teil der Rasse ist der Wandertrieb geblieben. So haben denn zuerst die Malayen die vollkommenere Form des Schiffes geschaffen, und die Polynesier haben sie dann mannigfach verändert. Es ist nicht mehr eine unsichere Küstenfahrt, wie sie etwa von den Booten der Australier oder der Papuas von Neuguinea geleistet werden kann, sondern es ist das mit Segeln und Rudern versehene, räumlich erweiterte Boot, vielfach auch künstlerisch ausgestattet, worin der Malaye über die See zieht. Mit Hilfe dieser immerhin für die Fahrt in offener See kleinen und dürftigen Boote haben die Malayen und Polynesier in einer Zeit, wo von einem Kompaß noch lange keine Rede war und nur der Sternenhimmel annähernd über die Richtung der Fahrt orientieren konnte, Räume durchmessen, die sich von den Philippinen bis nach Neuseeland erstrecken. Freilich sind diese Züge nur allmählich von Insel zu Insel erfolgt, wie dies die Legenden des offenbar am frühesten gewanderten und darum am reinsten von fremden Rassenmischungen gebliebenen polynesischen Stammes der Maori auf Neuseeland, nicht minder die großen dialektischen Verschiebungen zeigen, die schon bei der Wanderung der Malayen deren Sprache erfahren hat, und die in manchen der von Malayen besiedelten Inselgebiete auf einen mehrmaligen, in seinen einzelnen Invasionen durch Jahrhunderte getrennten Zuzug schließen lassen.

Damit hängt noch ein wichtiges neues Moment zusammen,

das zerstörend auf den ursprünglichen Totemismus, der sich bei diesen Stämmen meist nur noch in einzelnen zurückgebliebenen Spuren verrät, eingewirkt hat. Der Schiffer, der sich einsam auf weiter See sieht, dem nichts zur Orientierung gegeben ist als allein die Sternenwelt über ihm, er wendet von selbst seinen Blick dieser Sternenwelt zu, die seine Pfade leitet. So hat sich vor allem in Polynesien eine Himmelsmythologie entwickelt, die ihrerseits wieder auf die Auffassung der irdischen Dinge zurückwirkte, während die Wanderungen, die die Stämme und ihre Abteilungen auseinanderrissen, die einstigen Stammesgliederungen zerstörten und durch den Einfluß, den einzelne kühne Führer bei solchen Wanderungen gewannen, neue Herrschaftsformen begründeten. Dazu kommt als ein weiteres Motiv die Veränderung der Naturumgebung, deren Wirkungen ja bereits in den Anfängen der totemistischen Kultur in dem Einfluß hervortreten, den die papuanische Einwanderung auf die ihr am meisten ausgesetzten nördlichen Gebiete Australiens gewonnen hat. So reich die Pflanzenwelt der ozeanischen Inseln ist, so arm ist ihre Tierwelt. Die totemistischen Anschauungen, die sich auf diese Gebiete ausbreiten, verlieren daher mehr und mehr ihr ursprüngliches Substrat. Dadurch wird es verständlich, daß dieses ganze Gebiet durch zwei Erscheinungen sich auszeichnet, die das Analoge, was wir auf sonst gleicher Kulturhöhe in andern Regionen der Erde vorfinden, weit hinter sich lassen. Die eine besteht in der Ausbildung einer Himmelsmythologie, die so ausgeprägt anderwärts kaum wieder vorkommt. Wohl treffen wir deutliche Reflexe der Himmelserscheinungen vielfach auch in den mythologischen Vorstellungen der Babylonier und Ägypter, der Inder, Griechen, Germanen usw., aber die Elemente der Himmelsmythologie sind hier alle so sehr durch irdische Sagenstoffe und Heldengestalten assimiliert, daß sie sich aus diesen Verbindungen nicht sondern lassen. So sind die Himmelselemente im allgemeinen zu Nebenmerkmalen mythologischer Vorstellungen geworden, die durch die unmittelbare irdische Naturumgebung des Menschen ihr Gepräge empfangen haben, und deren himmlischer Ursprung dem Völkerbewußtsein, das in der Sage sich ausspricht, fast völlig abhanden gekommen ist. Ganz anders die Himmelsmytho-

logie der Polynesier, wie sie besonders in den Legenden der Maori niedergelegt ist. Da bieten zum großen Teil die unmittelbar geschauten Vorgänge am Himmel selbst die Stoffe der mythischen Erzählungen: ein Aufstieg der Vorfahren zum Himmel oder das Herabkommen von ihm, die Wanderungen und Schicksale der Urahnen, die man in Sonne, Mond und Sternen verkörpert sieht, nicht, wie zumeist in den Mythologien der Kulturvölker, Göttersagen, die nur in einzelnen Zügen an Himmelserscheinungen erinnern. Ferner verschwindet aus der Mythologie der Polynesier das Ahnen- oder Totemtier ganz. Nur an die gewaltigen Bäume dieser Inselwelt knüpfen einzelne Legenden an, die vielleicht an die Pflanzentotems Melanesiens anklingen. So könnte es denn scheinen, als sei man überhaupt nicht berechtigt, diese ganze malayo-polynesische Kultur noch dem totemistischen Zeitalter zuzurechnen. Gleichwohl ist es, abgesehen von dem sonstigen ganz dieser Stufe angehörigen Inhalt der äußeren Kultur, gerade der sichtlich primitive Charakter der noch nicht zu eigentlichen Helden- und Göttervorstellungen sich erhebenden Himmelslegenden, der diese Kultur als eine solche des Übergangs kennzeichnet. Die totemistische Grundlage, auf der auch sie sich aufbaut, ist ihr nahezu verloren gegangen; aber Nahrungsbeschaffung, Kleidung, Schmuck, Seelen- und Zaubervorstellungen sind in allem wesentlichen erhalten geblieben, wenn auch besonders Schmuck und Bewaffnung eine weit reichere Durchbildung erfahren haben. So hat der äußere Körperschmuck in einer kunstvollen Punkttätowierung bei den Polynesiern die höchste Ausbildung erreicht. Dem Schmuck des eigenen Körpers, der auch hier ursprünglich wohl überall auf eine Zauberbedeutung zurückgeht, stehen aus Holz geschnitzte Idole und phantastisch ausgestattete Masken gegenüber. Zu dem Bogen und der Lanze treten das Messer und das Schwert, zu dem Langschild der kleinere Rundschild, der zur Abwehr im bewegteren Einzelkampf dient. Dazu kommt als eine soziale Erscheinung, die nicht minder mit dieser in Wanderung und Kampf gewonnenen kriegerischen Ausbildung zusammenhängt, an vielen Orten die geschlossene Organisation der Altergenossenschaften und Männerhäuser, die freilich ihrerseits wieder ein Symptom der Auflösung der ursprüng-

licheren totemistischen Stammesgliederungen sind. Daneben ist es aber eine Sitte, die ursprünglich ganz auf totemistischem Boden erwachsen ist, und die sich gerade in dieser polynesischen Übergangskultur in mannigfachen Wandlungen und Verzweigungen auf das reichste entwickelt: die Sitte des Tabu. Auch hier ist freilich die früheste Form, das Verbot vom Fleisch des Totemtieres zu essen, verloren gegangen. Dagegen hat sich die Vorstellung des Tabu auf andere Objekte in reichem Maße übertragen, auf geheiligte Orte, auf Gegenstände und Namen, auf Person und Eigentum einzelner, besonders der Häuptlinge und Priester. Die ungeheure Macht dieser in ihrem Ursprung innig mit dem Totemismus verwachsenen Erscheinungen zeigt deutlich die innere Zugehörigkeit dieser ganzen Kultur zum totemistischen Zeitalter.

Wesentlich anders verhält es sich mit der dritten Stufe der totemistischen Kultur, die sich, wie oben bemerkt, wieder in zwei sehr verschiedene und allem Anscheine nach auch in ihrem Ursrpunge weit auseinander liegende Zweige sondert. Auf der einen Seite steht hier als merkwürdiger Ausläufer totemistischer Anschauungen der amerikanische; auf der andern Seite der afrikanische Kulturkreis, der durch besondere Bedingungen, die wieder mit Völkermischungen zusammenhängen, zum Teil weit über die totemistische Stufe hinausreicht, aber in einzelnen Gebieten deutlich als eine eigenartige Weiterbildung dieser erscheint. Nichts ist in der Tat für den, der ein zusammenhängendes Bild der totemistischen Kultur gewinnen will, überraschender als die Erscheinung, daß unter den Völkern, die als Repräsentanten dieser großen Epoche betrachtet werden können, allen voran die Australier stehen, deren Zustand nahe an den primitiven heranreicht, und neben ihnen die Nordamerikaner, die, namentlich in den atlantischen Gebieten, in die Region der Halbkultur hereinreichen, trotzdem aber in der sozialen Ausprägung der totemistischen Anschauungen auf den ersten Blick mit jenen völlig übereinzustimmen scheinen. Die typische Stammesorganisation der Australier und der irokesischen Stämme, die in dem jetzigen Staate New-York früher angesiedelt waren, gleichen sich in der Tat so sehr, daß, wer sie oberflächlich betrachtet, sie beinahe für identisch halten könnte. Das

ist um so überraschender, als nicht der geringste Anlaß vorliegt, an eine äußere Übertragung zu denken. Vor allem ist es die Bezeichnung der einzelnen Gruppen oder Sippen mit Tiernamen und die Beziehung auf einen Tierahnen, sowie die regelmäßige nach dem Prinzip der Zweiteilung stattfindende Stammesgliederung, was diese Ähnlichkeit zu einer so auffallenden macht. Immerhin verändert die höhere Kultur einigermaßen schon dieses äußere Bild. Der Tierahne tritt verhältnismäßig zurück, dafür treten andere Beziehungen zum Tiere hervor, die an die planmäßiger betriebene Jagd gebunden sind. Dem Amerikaner ist das Totemtier nicht mehr, wie dem Australier, ein wunderbares, über ihm stehendes Wesen, das er nur mit Scheu und womöglich nicht zu eigenem Genuß als Jagdwild benutzt, sondern das Wild überhaupt ist ihm zum notwendigen Nahrungsmittel geworden. Die Sitte von dem Totemtier nicht zu essen schwindet. Dafür bilden sich Sühnezeremonien aus, die der Australier in dieser Form nicht kennt. Bei ihm sind die Totemzeremonien hauptsächlich objektive auf die Vermehrung der Totemtiere gerichtete Zaubermittel. Der Gedanke ist auch dem Indianer nicht fremd, aber der Hauptsache nach ist doch die Totemzeremonie zugleich subjektiv, und sie bezieht sich ebenso auf Vergangenheit wie Zukunft. Sie bezweckt Verzeihung für die Tötung des Tieres, mag diese vorangegangen sein oder dem Sühneakt nachfolgen. Damit hängt ein scheinbar geringfügiger, aber charakteristischer Unterschied zusammen. Während der Australier in vielen Gebieten in dem Totemtier seinen Ahnen sieht, redet der Prärieindianer von den Büffeln als von seinen älteren Brüdern. Noch stehen also hier Mensch und Tier mindestens auf gleicher Stufe. Darum muß das Tier versöhnt werden, wenn es dem Menschen zur Nahrung dienen soll, und in zahlreichen amerikanischen Mythen wird bald der Mensch in ein Tier verwandelt, bald nimmt umgekehrt das Tier menschliche Gestalt an. Hand in Hand mit diesem Wandel der kultischen Vorstellungen und Sitten gehen die reicheren Formen der äußeren Kultur. Die Bewaffnung wird vollkommener, die Kleidung vollständiger; der direkte Körperschmuck verschwindet nicht, aber er wird doch mehr und mehr durch den reichen Schmuck der äußeren Gewandung ersetzt. Die

soziale Organisation befestigt sich und wächst über den ursprünglichen Stamm hinaus. Die Stämme erwählen sich dauernde Häuptlinge und treten im Kriegsfall in Völkerbündnissen zusammen. So bereitet sich hier in der Stammesorganisation die Staatenbildung vor, ohne daß jedoch schon gesicherte Herrschaften entstanden sind. In diesem Sinn hat die demokratische Organisation Nordamerikas, wie sie später von den Europäern eingeführt wurde, einen Zug der Verwandtschaft mit den freien Stammesverbindungen der Eingeborenen, die hier seit Jahrhunderten bestanden. Dazu kommt in den meisten Gebieten die Ackerkultur, freilich nur in der primitiven Form des Hackbaus: der Mensch selbst besorgt mit der Hacke sein Feld, noch fehlen das Zugtier und der Pflug. Aber die festere Organisation tritt darin hervor, daß nicht der einzelne allein aufs Feld geht, gefolgt von der Frau, die den Samen ausstreut, sondern daß die Clanverbindung in gemeinsamer Arbeit den Acker bestellt. So entwickeln sich die großen Vegetationsfeste mit ihren Zeremonien, welche auch in ihrer äußeren Ausstattung jene gemeinsamen Kultfeste der Australier weit übertreffen, die sich an die Mannbarkeit der Jünglinge anschließen oder der Vermehrung der zur Ernährung des Menschen dienenden Tier- oder Pflanzentotems gewidmet sind.

Das ändert sich freilich in den südlichen und zum Teil auch in den westlichen Gebieten dieses großen Kontinents. So verwandt diese Stämme sind, so wenig läßt sich doch die alte Hypothese ihrer Einwanderung aus Asien über die Beringstraße aufrecht halten; und trotz ihrer physischen und zum Teil auch sprachlichen Verwandtschaft differenziert sich ihre Kultur in hohem Grade. Besonders der Süden und Mittelamerika bieten hier gewaltige Abstufungen: von den brasilianischen Waldindianern, die sich kaum wesentlich über die primitive Kultur der Weddas oder der Urbewohner von Malakka erheben, bis zu den Stämmen Neu-Mexikos und Arizonas, die von den Kulturreichen der Neuen Welt sichtlich beeinflußt und unter diesem Einflusse selbständig fortgeschritten sind. Alle diese Fortschritte sind aber offenbar an die Ausbildung des Ackerbaus gebunden. So begegnen uns denn neben mannigfachen Elementen der von Mexiko eingewanderten Himmelsmythologie Vegetationskulte und Ackerbauzeremonien, die

mit jenen Elementen oft eng verschmolzen sind, besonders bei den Halbkulturvölkern Mittelamerikas. An diese bald noch an die totemistischen Vorstellungen bald mehr an die Himmelsmythologie sich anlehnenden Kulte ist nun auch durch ganz Amerika die Entwicklung der Kunst gebunden. Ist auf Polynesien der Schmuck des eigenen Körpers vornehmlich durch Tätowierung der hauptsächliche Ausdruck des ästhetischen Sinnes, so überwiegt beim Amerikaner die Ausstattung mit äußeren schmückenden Mitteln. Vor allem ist es das Reich der Vögel, dessen prächtiges Gefieder den Schmuck des Hauptes und Gewandes bildet. Mit den Federn der Vögel werden die Altäre bei den Zeremonien der Zuñis und anderer neumexikanischer Stämme bedeckt. Es entwickelt sich ein Farbenreichtum und eine Fülle von zeremoniellen Ordnungen bei diesen Festen, die stets die Bewunderung der Fremden, die ihnen beiwohnen konnten, erregt haben. Mit dem Schmuck der Gewänder, der Altäre, der Festplätze hält der bildnerische Schmuck der Tongefäße gleichen Schritt. Hier erst findet sich eine ausgebildete Keramik, in der uns, ursprünglich sicher wieder als Zauber-, dann aber mehr und mehr als Schmuckmittel, geometrische Ornamente, totemistische Tierbilder und Mischungen beider oder Übergänge zwischen ihnen begegnen. Alle diese Motive spielen dann in die mannigfachen Kulttänze hinüber, bei deren Ausstattung in ganz Amerika von den Eskimos im Norden an bis tief herab nach dem Süden die Maske, bald als Tiermaske, bald als phantastische Zwischenform zwischen Mensch und Tier, eine hervorragende Rolle spielt. So haben wir hier eine eigenartige Kultur vor uns, die schon äußerlich dadurch gekennzeichnet ist, daß sie eine Verbindung der Kultur des Jägers und der des Ackerbauers darstellt, dabei aber immer noch einen Ackerbau repräsentiert, der auf der Stufe des Hackbaus stehen geblieben ist. Dennoch ist gegenüber der Sphäre der malayo-polynesischen Kultur ein wichtiges neues Moment hinzugetreten: die Gemeinsamkeit der Arbeit, die sichtlich mit der festeren Organisation der Stämme und mit der Ausbildung umfassenderer Kultverbände zusammenhängt. Daraus entwickeln sich hier jene großen Kultfeste, die an die Zeit des Säens und der Ernte sich anschließen, und die, wie uns mannigfache Rudi-

mente noch heute zeigen, weit in die höheren Kulturen hinüberreichen.

Hiermit gehen nun Veränderungen der mythologischen Anschauungen Hand in Hand, die nicht minder weit über den engeren Kreis des ursprünglichen Totemismus hinausreichen. Wieder erheben sich Elemente einer Natur- und namentlich Himmelsmythologie, die den Tierkultus zurückdrängen, und die dennoch in einem Gebiet, wo das Totemtier seine frühere Bedeutung nie ganz verliert, immer noch eine Verbindung mit diesem bewahren. So bieten die Vegetationsfeste besonders der Nord- und Mittelamerikaner vielfach Kultformen, bei denen sich mythologische Himmelsanschauungen mit Tier- und Ahnenkulten verbinden, daher Ahnen und Götter ineinander spielen, während diese Götterahnen zugleich in den Wolken oder über ihnen im Himmel ihren Sitz haben. Wie sehr demnach äußerlich überall noch totemistische Vorstellungen durchschimmern, innerlich strebt der Gedankenkreis der amerikanischen Welt bereits weit über diese Stufe hinaus.

Eine in vieler Beziehung abweichende Richtung begegnet uns endlich in der zweiten großen Kultur dieser dritten Stufe, in dem Kreis der afrikanischen Bevölkerungen. Mehr noch als für die amerikanischen Gebiete ist hier die Vorstellung, das innere Afrika sei wesentlich von einer einheitlichen Rasse bevölkert, die sich unabhängig von außen entwickelt habe, hinfällig geworden. Denn vor andern verrät das afrikanische Völkergebiet große und weit reichende äußere Beeinflussungen. Nicht nur sind frühe schon hamitische und semitische Stämme von Norden her eingedrungen, selbst aus dem fernen Südasien, wahrscheinlich von Sumatra und den benachbarten Inseln her, haben über Madagaskar vor Zeiten mächtige Einwanderungen stattgefunden, die nach Westen bis zur Goldküste heraufreichen und papuanisch-nigritische Elemente in die afrikanische Kultur brachten. Diese Stämme sowie die der eigentlichen Negervölker, sodann die Hamiten und Semiten und endlich die wahrscheinlichen Urbewohner, von denen Reste in den Buschmännern erhalten sind, haben sich vielfach gemischt. Der relativ am reinsten gebliebenen Negerrasse im Sudangebiet

stehen so die Bantu im Süden gegenüber, während der Norden zumeist von hamitischen Stämmen besetzt ist, denen später die ihnen ursprungsverwandten Semiten folgten. Den so entstandenen Mischungen entsprechen verschiedene Kulturen. Von den Bantu können wir mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen, daß sie ein Mischvolk sind, hervorgegangen aus Sudannegern und Hamiten. Daß die Hamiten frühe schon nach Südafrika vordrangen, davon zeugt der Hottentottenstamm, der in seiner Sprache hamitische Züge aufweist und übrigens auch eine hellere Hautfarbe als der eigentliche Neger und der Bantu besitzt. Bei den Bantu zeigt die Sprache Eigenschaften, die teils nach den Negeridiomen des Sudan, teils nach der hamitisch-asiatischen Seite hinweisen. Was aber die Hamiten als eine Kultur zu eigen haben, die sie zunächst in den Norden des Kontinents einführten, das ist die Zucht des Rindes und des Schafes. Es unterliegt kaum einem Zweifel, daß das afrikanische Rind aus Asien stammt. Wahrscheinlich ist aber zweimal durch eine hamitische Einwanderung das Rind nach Afrika gebracht worden, wie die zwei Rinderrassen, die hier vorkommen, verraten. Und offenbar wurde es nicht als ein Totemtier eingeführt, sondern es hatte mindestens schon eine Mittelstellung zwischen diesem und dem Zuchttier gewonnen. Als sein höchstes Gut schätzt der Hottentotte wie der Bantu seine Rinder; aber er schlachtet sie bloß in der äußersten Not. Nur zur Milchgewinnung ist er fortgeschritten. Damit hat er immerhin einen großen Schritt getan: er hat die Kuh dazu gebracht, daß sie nicht mehr bloß, wie im Naturzustande, dem Kalb die Milch gab, sondern sie über die Säugezeit hinaus dem Menschen zur Verfügung stellte. Als Milchtier ist noch heute überall im inneren Afrika das Rind verbreitet. Es ist als solches eine hoch geschätzte Nahrungsquelle, aber es wird nicht zur Ackerarbeit verwendet. So nimmt es eine Art Zwischenstufe ein zwischen dem ursprünglichen kultischen Totemtier und dem Nutztier. Dem Hottentotten ist das Rind als Objekt des höchsten Wertes immer noch in gewissem Grade ein Gegenstand der Verehrung; aber er nutzt es nicht als Arbeits- und nicht als Schlachttier, sondern als eine Nahrungsquelle, bei der das Tier selber am Leben bleibt. Auf der Stufe des Hackbaues ist

darum Südafrika stehen geblieben. Hier bildet im wesentlichen die Sahara die Grenzscheide zwischen den nördlichen Gebieten, in die Hamiten und Semiten die Pflugkultur eingeführt haben, und den südlichen, in denen Hackbau und Nomadenwirtschaft herrschen. Erst das Tier, das den Pflug zieht, ist vollkommen zum Nutztier geworden: es spendet nicht bloß seine Milch als Nahrung, sondern es leistet die Arbeit, die dem Menschen zu schwer wird, und es ersetzt endlich als Schlachttier das allmählich schwindende Jagdwild. Damit schwinden zugleich die totemistischen Vorstellungen und Sitten. Im Süden, namentlich bei den Bantu noch in deutlichen Spuren vorhanden, sind sie bei den hamitischen Bevölkerungen des Nordens höchstens noch in vereinzelten Nachwirkungen zu finden.

Wie das Tier für den Afrikaner überall, in gesteigertem Maße aber da, wo die Kultureinflüsse der zugewanderten Völker des Ostens Einfluß gewinnen, zum Zucht- und Nutztier geworden ist, so hat sich nun aber auch hier, begünstigt durch die Wanderungen und Kämpfe der Stämme, die Stellung des Menschen zum Menschen verändert. Kein Ländergebiet ist so sehr wie das afrikanische der Sitz despotischer Herrschaftsformen geworden. Zusammen mit dem damit Hand in Hand gehenden starken Einfluß der Eigentumsbegriffe hat dies auf der einen Seite die Entstehung der Polygynie, auf der andern das Aufkommen der Sklaverei gefördert. Lange bevor Afrika der Sklavenmarkt der Neuen Welt wurde, ist es selbst die Heimat eines von Stamm zu Stamm sich erstreckenden Menschenhandels gewesen. Indem diese neuen Kulturformen auch die alten Kultformen zerstörten, ist daher in allen Teilen dieses Gebiets mit der totemistischen Stammesgliederung die ursprüngliche Form der Totemvorstellungen geschwunden. Um so mehr haben hier Animismus und Fetischismus, von denen jener in seinem Ursprung dem Totemglauben nahe verwandt, dieser eine Art Rückbildung desselben ist, üppige Blüten getrieben. Daneben hat in einzelnen Gebieten, wie bei den Bantu und den hamitischen Stämmen, ein weiteres Produkt des Totenkultus, der Ahnenkult, neben Elementen einer Himmelsmythologie um sich gegriffen.

Weit mehr als in den afrikanischen Ländergebieten ist schließlich in der ganzen asiatischen Welt die totemistische

Kultur fast völlig erloschen. Nur im äußersten Norden, bei den Tschuktschen, Jakuten, Gilyaken, und im äußersten Süden bei den, von den eingewanderten Indern zurückgedrängten Drawidastämmen Vorderindiens, finden sich noch Reste totemistischer Einrichtungen. Im übrigen bietet diese Heimat der großen Kulturvölker der Alten Welt nur spärliche Trümmer des eigentlichen Totemismus. Aber Nachwirkungen der totemistischen Kultur begegnen uns überall, in den heiligen Tieren der Babylonier, Ägypter und Inder wie der Griechen und Germanen, in der Deutung des Vogelflugs und in der Eingeweideschau der Römer, wie in dem Gesetz, das den Israeliten verbietet, von dem Fleisch gewisser Tiere zu essen.

Nehmen wir alles dies zusammen, so ergibt sich mit hoher Wahrscheinlichkeit der Schluß, daß die totemistische Kultur überall einmal eine Vorstufe der späteren Entwicklungen und eine Übergangsstufe zwischen dem Zustand des primitiven Menschen und dem Helden- und Götterzeitalter gebildet hat.

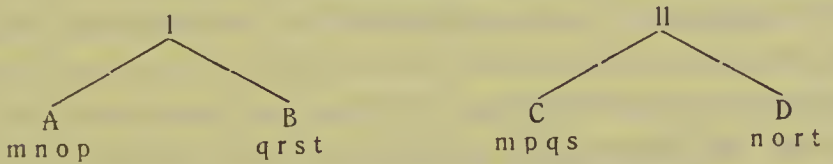
3. Die totemistische Stammesgliederung.

Es ist kein wesentlicher Umschwung in dem Zustande der äußeren Kultur, der, wie schon oben bemerkt wurde, den Beginn des totemistischen Zeitalters kennzeichnet. In Kleidung, Schmuck, Beschaffung der Nahrung begegnen uns besonders bei den Eingeborenen Zentralaustraliens Erscheinungen, die sich noch kaum von denen der primitiven Rassen der vortotemistischen Stufe unterscheiden. Nur die bereits deutlich auf den Kampf der Stämme hinweisende Bewaffnung bildet ein unverkennbares äußeres Merkmal tiefer greifender Unterschiede der sozialen Kultur. Zugleich umfaßt aber das totemistische Zeitalter Völker, die man nach ihrer allgemeinen Lebensführung bereits zu den Halbkulturvölkern zu zählen pflegt. Insbesondere scheiden sich hier die Eingeborenen Australiens und mancher Gebiete Melanesiens auf der einen und die Nordamerikas, namentlich des Ostens, auf der andern Seite. Treffen wir dort noch die primitive Lebensführung des Sammlers und Jägers, so finden sich hier die Anfänge des Ackerbaus mit an ihn

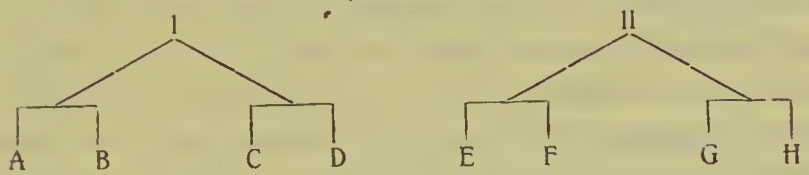
sich anschließenden Kultfesten, eine beginnende Himmelsmythologie und reichere Formen der Sage und Dichtung. Dennoch ist das allgemeinste Merkmal totemistischer Kultur, die Form der Stammesgliederung, mit geringen Unterschieden hier wie dort das nämliche, nur daß die Verhältnisse in Australien im ganzen noch auf einer ursprünglicheren Stufe stehen geblieben sind, wie sich vor allem darin zu erkennen gibt, daß hier das Totemtier die Bedeutung eines Kultobjektes besitzt, während es in Amerika und besonders bei den in dieser Beziehung am genauesten erforschten atlantischen Stämmen sichtlich zu einem bloßen Wappensymbol geworden ist. Wir können dieses Verhältnis vielleicht kurz in den Worten ausdrücken: in Australien bedeuten die Totemnamen Gruppen von Kultgenossen innerhalb eines Clans, in Amerika sind sie selbst Clanbezeichnungen, die aber als solche der kultischen Bedeutung entbehren. Dagegen erfolgt die Stammesgliederung hier wie dort nach dem Prinzip der Zweiteilung. Zunächst spaltet sich der Stamm in zwei Stammeshälften (I und II), dann sondert sich jede dieser wieder in zwei Clans (A und B, C und D), und eventuell teilen sich die letzteren noch in Subclans, so daß schließlich acht Stammesabteilungen entstehen können. In einzelnen Fällen ist die Gliederung nicht über die Zweiteilung hinausgeschritten; anderseits scheint die Achtteilung eine obere Grenze zu bilden. Dieses Schema ist bei den Australiern und in Amerika ein so übereinstimmendes, daß es begreiflich ist, wenn die meisten Autoren die Verhältnisse beider Gebiete als wesentlich identisch betrachtet haben. Indessen weist doch schon die abweichende Benennung der Stammesabteilungen auf Unterschiede der Bedeutung hin. In Australien sind nämlich die Clansnamen durchaus verschieden von den Totemnamen. Sie sind den heutigen Eingeborenen im allgemeinen unverständlich geworden und gehören, da viele von ihnen bei verschiedenen Stämmen wiederkehren, die gegenwärtig abweichende Idiome sprechen, wahrscheinlich einer älteren Stufe an. Es mag sein, daß diese Wörter, wie Ipai, Kumbo, Murri, Kubbi usw., ursprünglich eine lokale Bedeutung besaßen, jedenfalls kommen aber unter ihnen nur in ganz seltenen Fällen Tiernamen vor. Dagegen sind diese, wie Emu, Känguruh, Opossum, Adler-

habicht u. a., regelmäßige Bezeichnungen der innerhalb der Clans bestehenden Totemgruppen. Anders bei den Nordamerikanern. Hier tragen alle Clans Tiernamen, und besondere Totemgruppen, die sich als daneben bestehende Kultverbände betrachten ließen, gibt es überhaupt nicht. Die beiden folgenden Schemata veranschaulichen dieses Verhältnis. In ihnen sind die Stammeshälften mit I und II, die Clans mit A, B, C usw., die selbständigen, innerhalb der einzelnen Clans bestehenden Totemgruppen mit m, n o, p usw. bezeichnet.

Kamilaroi
(Zentralaustralien)



Seneka
(Irokesen)



Die übliche Deutung dieser Erscheinungen besteht nun darin, daß man, veranlaßt durch die äußere Analogie der Stammesgliederungen, die Totemgruppen der Australier als ebensolche Clans oder Subclans betrachtet, wie es die mit analogen Totemnamen bezeichneten sozialen Gruppen der Amerikaner zweifellos sind. Diese Auffassung hat jedoch unleugbar zu einer großen Verwirrung in den Schilderungen besonders der australischen Stammesorganisationen geführt. Bei den eingehenden sehr verdienstvollen Mitteilungen Howitts wie anderer ihm vorangegangener Forscher über die soziologischen Zustände Australiens kann man sich daher dem Eindruck nicht entziehen, daß hier insbesondere in der Interpretation der verschiedenen Gruppenbezeichnungen Mißverständnisse obgewaltet haben, welche die Verhältnisse verwickelter erscheinen lassen, als sie tatsächlich sind. Solche Mißverständnisse

sind aber um so leichter möglich, als die betreffenden Forscher durchweg der Sprachen der Eingeborenen unkundig waren und sich daher im wesentlichen auf die Angaben ihrer Dolmetscher verlassen mußten. Unter diesen Umständen darf es wohl als erlaubt gelten, solchen Berichten, namentlich da, wo sie zugleich eine Interpretation der Erscheinungen in sich schließen, mit einer gewissen Skepsis zu begegnen und eventuell zu versuchen, ob sich nicht bei einer geänderten Auffassung der Bedeutung der verschiedenen Gruppenbezeichnungen ein klareres und zugleich dem allgemeinen Zustand der Bevölkerungen adäquateres Bild der Erscheinungen gewinnen läßt. Ungleich durchsichtiger als die australischen erscheinen hier im allgemeinen die amerikanischen Verhältnisse, besonders wo die alten Stammesgliederungen noch verhältnismäßig treu erhalten blieben, wie bei den Irokesen. In diesem Fall sind aber die Totemnamen offenbar zu reinen Clansbezeichnungen ohne jede kultische Bedeutung geworden. Da nun letzteres bei den Australiern nicht eingetreten, vielmehr bei ihnen das Totemtier ein den Mitgliedern einer Gruppe gemeinsames Kultobjekt ist, so ist man wohl um so mehr berechtigt, solchen Gruppen mit Totemnamen in beiden Fällen eine wesentlich verschiedene Bedeutung beizulegen, als, wie oben bemerkt, bei den Australiern besondere Clansbenennungen existieren, während bei den Amerikanern die Totemnamen zu Clansnamen geworden sind. Demnach wollen wir versuchen, einer Deutung der totemistischen Stammesorganisation dadurch näher zu kommen, daß wir da, wo uns diese offenbar in einem relativ früheren Stadium der Entwicklung entgegentritt, bei den Australiern, die Totemgruppen lediglich als Kultverbände auffassen, die sich in die Stammesabteilungen oder Clans einfügen, selbst aber in ihrer ursprünglichen Bedeutung durchaus von diesen verschieden sind. In dem obigen Schema bedeuten demnach A B C D usw. Stammesabteilungen oder Clans, m n o p usw. Kultgruppen. Auf der amerikanischen Seite fehlen diese, da hier von den Stammesabteilungen unabhängige Kultgenossenschaften nicht vorhanden, vielmehr die alten Totemnamen ihre ehemalige kultische Bedeutung verloren haben und zu bloßen Clansnamen geworden sind. Die hier

vertretene Auffassung unterscheidet sich also von der geläufigen dadurch, daß sie den Totemnamen auf beiden Stufen der Entwicklung eine abweichende Bedeutung beilegt. Dort, bei den Australiern, betrachten wir sie als Namen von Kultgruppen, hier, in Amerika, wo der eigentliche Totemkult zurückgedrängt oder verschwunden ist, als bloße Clansnamen. Die Ausbreitung der Totembezeichnungen über das gesamte Clansystem erscheint dann aber im letzteren Fall nicht etwa als das Symptom eines ausgebildeteren, sondern vielmehr als das eines im Rückgang begriffenen Totemismus, bei dem das Totemtier aus dem Kultobjekt, das es dereinst auch hier war, zu einem bloßen Wappenzeichen geworden ist. Für diese Bedeutung der amerikanischen Totemnamen können wohl auch die sogenannten „Totemsäulen" angeführt werden. Eine solche Säule besteht nämlich aus einer Anzahl menschlicher Köpfe, welche die Ahnen des Clans darstellen, und über denen als Krönung der Kopf des Totemtieres zu sehen ist, — offenbar ein symbolischer Ausdruck für den Gedanken: diese Generationenreihe führt das Zeichen des Totemtieres, das über ihr steht, das heißt: die Totemsäule ist ein erweitertes Wappen.

Über den Ursprung der zweiteiligen Stammesgliederungen selbst, der, im Hinblick auf seine große Gleichförmigkeit natürlich hier wie dort als ein übereinstimmender anzusehen ist, kann übrigens kaum ein Zweifel bestehen. Sichtlich hat er mit dem Totemismus an sich eigentlich nichts zu tun, und auch hieraus wird es verständlich, daß, wie das Beispiel Australiens wahrscheinlich macht, die Stammesglieder ursprünglich nicht nach Totems, sondern nach lokalen oder sonstigen äußeren Verhältnissen genannt wurden. Eine so regelmäßig in weit entlegenen Gebieten wiederkehrende Erscheinung, wie jene Zweiteilung, läßt sich in der Tat kaum anders als aus den allgemeinen Bedingungen der Ausbreitung der Bevölkerungen verstehen. Ein Stamm, der ein unstetes Sammler- und Jägerleben führt, muß sich von selbst bei der Zunahme der Volkszahl oder bei der Erschöpfung der Nahrungsquellen in Teile sondern, indem zunächst der ganze Stamm in zwei nach ihren Jagdplätzen geschiedene Abteilungen zerfällt, worauf sich dann bei jeder der letzteren der gleiche Prozeß

wiederholen kann. Mit dieser in den natürlichen Bedingungen der Ausbreitung gelegenen Entstehung stimmt es auch überein, daß am ehesten in den Unterabteilungen gelegentlich Abweichungen von dem Prinzip der binären Gliederung vorkommen. Denn hier kann es natürlich leicht geschehen, daß eine der kleineren Abzweigungen aufgerieben wird oder, in größere Ferne wandernd, den Zusammenhalt mit dem Stamm verliert.

4. Die Entstehung der Exogamie.

Kann die binäre Stammgliederung als ein verhältnismäßig einfacher und leicht erklärlicher Vorgang betrachtet werden, so bereitet dagegen die damit eng verbundene totemistische Exogamie größere Schwierigkeiten. Sie besteht, wie schon bemerkt wurde, darin, daß ein Mitglied eines bestimmten Clans oder einer im Clan enthaltenen Totemgruppe nur mit dem Mitglied eines andern Clans oder einer andern Totemgruppe in die Ehe treten darf. Diese Norm des Eheverkehrs ist es, die man mit dem von dem schottischen Ethnologen und Historiker Mac Lennan eingeführten Ausdruck allgemein als „Exogamie“ zu bezeichnen pflegt. Wir können sie zur Unterscheidung von späteren, die Verbindung zwischen Verwandten oder Verschwägerten ausschließenden Normen der Eheschließung, wie sie z. B. noch in unserer heutigen Gesetzgebung bestehen, speziell die „totemistische Exogamie“ nennen. Offenbar ist dies die früheste Form, in der sich Ehebeschränkungen in Sitte und Recht ausgebildet haben, und man darf annehmen, daß die hierher gehörigen Erscheinungen entweder gleichzeitig mit der ersten Stammesgliederung oder jedenfalls bald nach ihr entstanden sind, da unter den australischen und melanesischen Stämmen bereits solche die Exogamie üben, bei denen die Stammesgliederung nicht über die Zweiteilung fortgeschritten ist. Im vortotemistischen Zeitalter, in der primitiven, jeder Gliederung entbehrenden Horde, findet sich dagegen auch von der Exogamie noch keine Spur. Ehen zwischen Eltern und Kindern scheinen allerdings schon auf dieser vortotemistischen Stufe gemieden zu werden. Doch geschieht dies schwerlich auf Grund fest bestimmter

Normen der Sitte. Solche bilden sich überall erst unter dem Einfluß der totemistischen Stammesorganisation, und sie sind eng an die verschiedenen Entwicklungsstufen dieser gebunden.

Legen wir zunächst die oben berührten australischen Verhältnisse zugrunde, die für diese Entwicklung am ehesten eine annähernde Regelmäßigkeit der stufenweisen Aufeinanderfolge erkennen lassen, so scheiden sich hier vor allem drei Hauptformen der Exogamie. Die erste ist die einfachste. Bezeichnen wir die beiden Stammesabteilungen, zwischen denen exogamische Verbindungen stattfinden, mit A und B, und irgendwelche Untergruppen unter A mit l, m, n, o, unter B mit p, q, r, s, so ist diese einfachste Form die unbeschränkte Exogamie. Sie entspricht dem folgenden Schema:

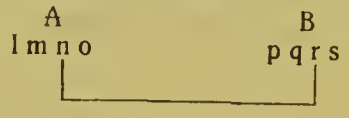
I. Unbeschränkte Exogamie.

Das bedeutet: ein Mann der Klasse A kann ein Weib aus jeder beliebigen Untergruppe der Klasse B zur Ehe nehmen, und ebenso umgekehrt. Die Ehe ist insofern beschränkt, als ein Mann kein Weib aus seiner eigenen Klasse nehmen darf; sie ist aber unbeschränkt, da er sie aus jeder Untergruppe der andern Klasse wählen kann. Diese Form kommt, wie es scheint, nur vor, wo die Stammesgliederung bloß bis zur Zweiteilung gelangt ist: die Eheklassen A und B sind dann die Stammeshälften, die Untergruppen l m n o p .... sind Totemverbände, also nach der oben geltend gemachten Auffassung Kultverbände. Meist bestehen engere Ehebeziehungen zwischen bestimmten unter diesen Kultverbänden noch nicht, sondern ein Mann aus einer Stammesabteilung A kann ein Weib aus jeder beliebigen Totemgruppe p q r s der Abteilung B heiraten, nur die Verbindung mit einer Frau aus einer Totemgruppe der Abteilung A ist ihm untersagt. Doch kommen hier schon, wie wir unten sehen werden, beschränktere Verbindungen zwischen einzelnen Totemgruppen vor, und solche Ausnahmen bilden dann wohl Übergangsstufen zur

beschränkten Exogamie. Diese Übergänge zu der folgenden Form finden sich z. B. bei den australischen Diēri, bei denen einige Totemgruppen nur mit je einer bestimmten der andern Stammeshälfte in Eheverkehr treten.

Die zweite Form der Exogamie liegt dann vor, wenn ein Mitglied der Klasse A nicht eine ganz beliebige Frau der Klasse B zur Ehe nehmen kann, sondern nur eine solche aus einer fest bestimmten Untergruppe, also z. B. ein Mann aus der Gruppe n eine Frau aus der Gruppe r:

II. Beschränkte Exogamie mit direkter Mutter- oder Vaterfolge.



Beide Formen, die unbeschränkte wie die beschränkte, folgen hinsichtlich der Zugehörigkeit der Kinder dem gleichen Gesetz. Sind, wie durchgängig in Australien, A und B in exogamischer Verbindung stehende Clans und l m n o p . . . . die in diesen Clans enthaltenen Totemgruppen, so bleiben, wenn Mutterfolge herrscht, die Kinder sowohl bei dem Clan wie bei dem Totem der Mutter; bei Vaterfolge gehen sie in Clan und Totem des Vaters über. Das erstere ist das Vorherrschende und wahrscheinlich überall das Ursprüngliche, was auch darin sich ausspricht, daß sich mit der Vaterfolge weitere Erscheinungen verbinden, die auf eine Störung durch äußere Einflüsse hinweisen, z. B. ein Vorkommen gleicher Totemgruppen in beiden exogamisch verbundenen Clans A und B. Bei dem in I und II schematisch wiedergegebenen regelmäßigen Verhalten ist dies ausgeschlossen. Auch bei der unbeschränkten Exogamie I gehören also z. B., wenn Mutterfolge besteht und die Mutter zum Clan B und zur Totemgruppe r gehört, die Kinder ebenfalls dieser Gruppe r an. Dieses Verhältnis vereinfacht sich wesentlich bei den Amerikanern, bei denen, da die Totemnamen zu Bezeichnungen der Clans selbst geworden sind, Totemgruppe und Clan zusammenfallen. Hier existieren die besonderen Totemgruppen l m n o p . . . . überhaupt nicht, und die Exogamie zwischen den Clans A und B besteht lediglich darin, daß ein Mann des

einen Clan nur eine Frau aus dem andern heiraten darf, worauf die Kinder, wenn Mutterfolge besteht, wie z. B. bei den Irokesen, dem Clan der Mutter, bei Vaterfolge dem Clan des Vaters angehören.

Hier zweigt sich nun aber bei dem System der Australier, das Clan und Totem scheidet und daher, wie wir annehmen dürfen, im ganzen noch einer aufsteigenden Entwicklung angehört, eine dritte Form exogamischer Verbindung ab, die in Australien die vorherrschende zu sein scheint, während sie bei der reinen Clanexogamie der Amerikaner selbstverständlich hinfällig geworden ist. Nennen wir nämlich die nach dem Schema II erfolgende Ordnung, bei der die Kinder bei Mutterfolge unmittelbar dem Clan der Mutter, bei Vaterfolge dem des Vaters angehören, eine beschränkte Exogamie mit direkter Mutter- oder Vaterfolge, so hat sich aus dieser eine dritte Ordnung entwickelt, bei der die Kinder zwar dem Clan des für sie bestimmenden Elternteils zufallen, aber in eine andere Totemgruppe dieses Clans übergehen. So entsteht eine beschränkte Exogamie mit indirekter Mutter- oder Vaterfolge, wie sie das Schema III veranschaulicht:

III. Beschränkte Exogamie mit indirekter Mutter- oder Vaterfolge.

Ein Mann aus dem Clan A und der Totemgruppe l darf nur eine Frau aus dem Clan B und der Totemgruppe p heiraten, aber die Kinder gehören nicht dem Totem p an, sondern sie gehen in eine bestimmte andere Totemgruppe q des Clans B über.

Die Wirkungen, die diese verschiedenen Formen der Exogamie auf die Eheschließungen der aus einer solchen Verbindung entsprossenen Kinder ausüben, lassen sich leicht übersehen. Gehen wir von der Form I, der unbeschränkten Exogamie, aus, so ist klar, daß alle Kinder einer Mutter, wenn Mutterfolge besteht, was bei unbeschränkter Exogamie durchweg der Fall zu sein scheint, nur in den Clan des Vaters, bei Vaterfolge umgekehrt nur in den Clan der Mutter heiraten. Geschwisterehe ist also aus-

geschlossen; ebenso ist es bei Mutterfolge verboten, daß ein Sohn seine Mutter, bei Vaterfolge daß eine Tochter ihren Vater heiratet. Dagegen würde im ersteren Fall eine Ehe zwischen Vater und Tochter, im zweiten eine solche zwischen Mutter und Sohn erlaubt sein. Nicht minder ist die Verheiratung des Sohnes oder der Tochter mit den demselben Clan zugehörigen Verwandten der Mutter bei Mutterfolge ausgeschlossen. Der Sohn darf also z. B. keine Schwester der Mutter, die Tochter keinen Bruder der Mutter heiraten usw. Der Schwerpunkt der Institution liegt aber ohne Zweifel auf der Ausschließung der Geschwisterehe einerseits und, da bei unbeschränkter Exogamie Mutterfolge als Regel gelten kann, der Ehe des Sohnes mit der Mutter anderseits, — bei der Vaterfolge würde sich natürlich das Verhältnis umkehren.

Welches sind nun die Folgen der Form II, der beschränkten Exogamie mit direkter Mutter- oder Vaterfolge? Zunächst ist klar, daß genau die nämlichen Eheverbindungen ausgeschlossen sind wie bei der unbeschränkten Exogamie. Auch hier gibt es keine Ehe zwischen Geschwistern, bei Mutterfolge keine zwischen dem Sohn und der Mutter und den mütterlichen Verwandten, während zwischen Vater und Tochter die Ehe erlaubt ist; alles dies kehrt sich um bei der Vaterfolge. Trotz der völligen Übereinstimmung der erlaubten Eheverbindungen besteht aber zwischen den Fällen I und II eine sehr große Verschiedenheit auf der Seite der Heiratsverbote. Bei der unbeschränkten Exogamie kann ein Mann in jedes beliebige Totem des exogamisch verbundenen Clans, bei der beschränkten darf er nur in ein Totem des gegenüberstehenden Clans heiraten. Die Möglichkeit der Eheschließungen ist also für ihn sehr erheblich beschränkt. Die beschränkte Exogamie mit direkter Mutter- oder Vaterfolge hat demnach die Bedeutung einer Wiederannäherung an die Endogamie. Die Auswahl zur Ehe ist eine wesentlich engere geworden, und zwar ist sie auf einen Kreis der näheren Verwandten des Vaters bei der Mutterfolge, der Mutter bei der Vaterfolge eingeengt. Es ist daher durchaus nicht, wie manche Ethnologen behaupten, ein strengerer Grad von Exogamie, sondern im Gegenteil eine relative Rückkehr zur Endogamie eingetreten. Dies ist für die Frage nach den

Motiven dieser merkwürdigen Organisation von entscheidender Bedeutung.

Wie verhält es sich endlich mit der Form III, der beschränkten Exogamie mit indirekter Mutter- oder Vaterfolge? Hier ist natürlich zunächst die Geschwisterehe ebenfalls verboten. Aber eine andere, bei II erlaubte Verbindung ist ausgeschlossen: Sohn und Tochter gehören ja, wenn wir Mutterfolge voraussetzen, nun nicht mehr zur Totemgruppe der Mutter (p), sondern sie gehen in eine andere Gruppe über, etwa in q. Daraus folgt, daß nicht bloß der Sohn seine Mutter nicht heiraten darf, weil beide demselben Clan angehören, sondern daß auch der Vater seine Tochter nicht heiraten darf, weil ihm nur ein Weib aus der Gruppe p, der seine Gattin angehört, erlaubt ist. Nicht minder gilt das für den Sohn, der nun ebenfalls der Gruppe r angehört, also nicht mehr eine weibliche Verwandte des Vaters heiraten darf, da die Gruppe q, in die er eingetreten ist, in exogamischer Verbindung mit einer andern Totemgruppe des väterlichen Clans, etwa mit m, steht. Damit ist wieder ein Schritt zur strengeren Exogamie bei diesem Übergange gemacht: die Ehe bleibt beschränkt, aber die Verwandtenehe ist durch den Totemwechsel der Kinder in weiterem Umfange unmöglich gemacht. So dürfen Vettern und Kusinen nicht miteinander in die Ehe treten: die Beschränkung der Exogamie geht also hier noch weiter, als sie z. B. unter uns geboten ist. Es ist begreiflich, daß eine solche Beschränkung, namentlich wenn, wie zumeist in Australien, Frauenmangel besteht, zu einem lästigen Zwang werden kann. So haben denn einzelne australische Stämme zu einer merkwürdigen Abhilfe gegriffen, indem sie erklärten, ein Mann solle nicht als der Sohn seines Vaters, sondern bei Mutterfolge als der seines väterlichen Großvaters gelten, was praktisch darauf hinauskam, daß er in das Totem seines Vaters versetzt wurde, also mit seinen mütterlichen Verwandten in die Ehe treten konnte. Diese Fiktion, die an die berühmten Fiktionen der römischen Jurisprudenz erinnert, mag in den Augen des Australiers dadurch gerechtfertigt erscheinen, daß ihm die verschiedenen Generationen seiner Vorfahren im wesentlichen als gleichwertig gelten.

Gemeinsam den drei Formen der Exogamie bleibt hiernach

die Ausschließung der Geschwisterehe und, insofern die Mutterfolge als die vorherrschende Einrichtung gelten darf, der Ehe des Sohnes mit der Mutter. Beides, besonders aber das letztere, entspricht, wie man wohl annehmen darf, einem frühe schon in der Menschheit lebendig gewordenen Gefühl, dem die Ehe des Sohnes mit der Mutter mehr widersteht als die von Bruder und Schwester oder selbst als die des Vaters mit der Tochter. Man erinnere sich an die Ödipustragödie. Sie würde vielleicht minder erschütternd sein, wenn nicht Sohn und Mutter sondern Vater und Tochter in die Blutschuld verstrickt würden. Vollends Geschwisterehen kommen unter bestimmten Bedingungen vor. So war es, wie schon oben bemerkt wurde, ein Gesetz der peruanischen Inkas, daß der König seine Schwester heirate. Ähnlich bestand im Interesse der Reinhaltung des Blutes im Reich der Ptolemäer die Geschwisterehe, und noch heute herrscht sie in einzelnen der kleineren despotischen Negerstaaten. Wahrscheinlich liegt hier überall die Unterwerfung eines Volkes durch ein eingewandertes Herrschergeschlecht der Sitte zugrunde. Übrigens war selbst bei den Griechen die Ehe zwischen Stiefgeschwistern erlaubt.

Mögen aber natürliche Instinkte, die sich bei zunehmender Kultur zu größerer Stärke entwickelten, an dem Übergang der ursprünglichen Endogamie in die Exogamie nicht ganz unbeteiligt sein, die eigenartigen Formen, in denen uns diese besonders bei den australischen Stämmen entgegentritt, wird man schwerlich aus dem blinden Wirken eines solchen Instinktes ableiten wollen, sondern man wird sich auch hier weit eher von vornherein der in so vielen andern Fällen bewährten Umkehrung des Verhältnisses zuneigen: die Abneigung gegen die Verwandtenehe, die noch in unserer heutigen Gesetzgebung, allerdings nicht sowohl in der positiven Form der Exogamie als in der negativen einer innerhalb gewisser Grenzen untersagten Endogamie nachwirkt, ist nicht die Quelle, sondern mindestens zum größten Teil die Wirkung jener exogamischen Institutionen einer frühen Kultur. Um so wichtiger ist die Frage nach dem Ursprung dieser Institutionen. In der Tat hat sie vielfach schon die Ethnologen beschäftigt, namentlich seit vom Beginn des gegenwärtigen

Jahrhunderts an die australische Stammesorganisation mehr und mehr unserer Kenntnis zugänglich geworden ist. Dabei müssen jedoch die allgemeinen Vorstellungen, die man sich über die Motive der Exogamie überhaupt gemacht hat, und die zum Teil schon in eine ältere Zeit zurückreichen, von den Hypothesen über die Entstehung der verschiedenen Formen der Exogamie voneinander geschieden werden.

Die Exogamie überhaupt hat man meist rationalistisch zu deuten versucht, indem man sie als eine willkürliche, zur Vermeidung der Verwandtenehe geschaffene Einrichtung betrachtete, die gleichzeitig mit der zum selben Zweck eingeführten Stammesgliederung entstanden sei. Auf dieser Seite steht z. B. der ausgezeichnete amerikanische Soziologe Lewes Morgan mit seinem Werk „Ancient Society“ (1870) und sogar noch Frazer in seiner großen, alle Teile der Erde umfassenden Arbeit über „Totemismus und Exogamie“ (1910). Frazer sagt geradezu: „In langer Vorzeit müssen einige weise ältere Männer übereingekommen sein, die Mißstände der Endogamie zu beseitigen und zu diesem Zweck eine die exogamische Verheiratung bewirkende Verfassung einzuführen“. Als das bestimmende Motiv wird demnach hier der Abscheu gegen die Verwandtenehe angesehen. Dieser Abscheu soll aber nach der in dieser Richtung das Extrem rationalistischer Interpretation erreichenden Hypothese Morgans die allmählich erworbene Erkenntnis der Schädlichkeit der Verwandtenehe für die Nachkommen gewesen sein. Hier wird also die ganze Einrichtung als eine hygienische Maßregel gedeutet. Danach soll man annehmen, der ganze ziemlich verwickelte Plan dieser Stammesgliederungen sei nicht nur von Mitgliedern dieser Stämme ersonnen, sondern es seien von ihnen auch die Wirkungen vorausgesehen worden, welche die exogamischen Sitten hervorbringen. Wenn Stämme, die beispielsweise in der Bildung der Zahlwörter noch nicht die Zahl 4 überschritten haben, einer solchen Voraussicht fähig sein sollten, so würde das in der Tat ein Wunder ohne gleichen sein. Große soziale Umwälzungen, unter denen der Übergang des primitiven Hordenzustandes in die totemistische Stammesorganisation ohne Frage eine der allergrößten ist, entstehen überhaupt nicht aus

Vorschriften einzelner, sondern sie entwickeln sich von selbst durch eine den Kulturbedingungen immanente Notwendigkeit, und ihre Wirkungen werden niemals vorausgesehen, sondern in ihrer ganzen Tragweite erst erkannt, nachdem sie eingetreten sind. Was vollends das Motiv der Schädlichkeit der Verwandtenehe betrifft, so sind über die Frage, bei welchem Punkt diese Schädlichkeit beginnt, und wie groß sie überhaupt ist, die Autoritäten auf diesem Gebiet noch heute geteilter Meinung. Daß sich darüber die Australier in vorhistorischer Zeit bestimmte Überzeugungen gebildet haben sollten, ist völlig undenkbar. Höchstens eine gewisse instinktive Abneigung könnte vorhanden gewesen sein. Dazu kommt, daß, wenn die Vermeidung der Verwandtenehe der ausdrückliche Zweck dieser Einrichtungen gewesen wäre, die Begründer dieser Systeme, trotz des erstaunlichen Scharfsinnes, den sie in der Erfindung derselben bekundet haben würden, in ihren Vorausberechnungen bedenklich in die Irre gegangen wären. Denn erstens würde durch die beiden ersten Systeme die selbst im Gebiet der endogamischen Sitten gemiedene Verbindung der Eltern und Kinder nur teilweise ausgeschlossen sein, und zweitens bedeutete, wie wir oben sahen, der Übergang von der unbeschränkten zur beschränkten Exogamie mit direkter Mutter- oder Vaterfolge keinen Fortschritt in der Ausschließung der Verwandtenehe, sondern einen Rückschritt im Sinne ihrer Wiederannäherung an die Endogamie.

So hat man denn auch vielfach zu andern, scheinbar natürlicheren Hypothesen seine Zuflucht genommen. Hier ist zunächst als eine zweite, biologische Hypothese die von Andrew Lang zu nennen. Er nimmt an, aus einer Gesamtfamilie seien die jüngeren Brüder von den ihnen überlegenen älteren, um der durch eine größere Geschwisterzahl entstehenden Not zu steuern, verjagt worden, daher diese auswärts eine Ehe schließen mußten. Auch darin liegt jedoch keine zureichende Begründung der Exogamie selbst, da das Übergreifen der Sitte auf die älteren Mitglieder des Familienverbandes nicht erklärt wird. Zu diesen kommt endlich noch eine letzte Hypothese, die man wohl eine spezifisch soziologische nennen kann. Sie ist in ihren Grundzügen zuerst

von Mac Lennan aufgestellt worden, demselben Forscher, von dem auch der Ausdruck Exogamie herrührt. Er leitet die Exogamie nicht aus irgendwelchen innerhalb friedlicher Verhältnisse entstehenden Einrichtungen oder gar aus willkürlich festgesetzten Normen der Sitte her, sondern aus dem Krieg; und er stützt sich dabei ebenso auf Zeugnisse der Geschichte wie der Sage. Wissen wir doch, wie schon das größte Epos der Vergangenheit, die Ilias, in einem wesentlichen Teil eine Raubehe zu seinem Gegenstande hat. Der Zwist zwischen Achill und Agamemnon ist aus dem Raub der Briseis entsprungen, die von jedem der beiden Führer der Achäer dem andern streitig gemacht wird. Dieser Raub der Frau aus fremdem Stamm ist nach Mac Lennan die früheste Exogamie. Der Raub der Sabinerinnen deutet nicht minder auf diesen Ursprung hin. Gewiß handelt es sich dabei nicht um wirkliche Geschichte. Immerhin kommen in der Sage die Sitten und Anschauungen der Vergangenheit zum Ausdruck. Daß hier aber die Raubehe an einem fremden feindlichen Stamm, wie es die Sabiner gegenüber den Römern ursprünglich waren, geübt wird, ist klar. Eine merkwürdige Andeutung auf diese im Gefolge des Krieges gegen feindliche Stämme auftretende Raubehe findet sich auch im Deuteronomium, wo (Moses 5, 20) das Gesetz den Israeliten gebietet: „Wenn ihr im Kriege ein schönes Weib findet, das ihr zur Ehe begehrt, so nehmt sie mit. Laßt sie einige Wochen ihre Angehörigen und ihre Heimat beklagen, dann nehmt sie zur Ehe. Wenn ihr sie aber nicht zur Ehe nehmen wollt, so laßt sie gehen; doch sollt ihr sie nicht als Sklavin verkaufen.“ Das ist insofern eine bemerkenswerte Stelle, als sie das Halten und den Verkauf von Sklavinnen verbietet, anderseits aber die Ehe mit einer Stammesfremden gestattet. Eine Parallele hierzu bietet das Buch der Richter (21 f.), wo erzählt wird, daß die Ältesten Israels den Benjaminiten, denen sie infolge eines Jahve geleisteten Schwures zur Zeit die Ehe mit ihren eigenen Töchtern weigern mußten, den Rat gaben, einen kanaanitischen Stamm aus dem Hinterhalt zu überfallen und dessen Jungfrauen zu entführen.

Trotz aller dieser Zeugnisse trifft die Analogie der Exogamie

mit dem Raube von Frauen fremden Stammes in einem, und zwar dem wesentlichsten Punkte nicht zu, nämlich eben darin, daß die geraubte Frau in allen jenen Fällen der Sage wie der Geschichte von fremdem Stamme ist, während die totemistische Exogamie schlechthin nur zwischen Sippen des gleichen Stammes geübt wird. Und damit hängt noch ein weiteres zusammen. In jener Stelle des Deuteronomium ist sicherlich vorausgesetzt, daß der Israelit, der ein Weib im Kampfe gegen einen fremden Stamm erbeutet, schon ein Weib aus dem eigenen Stamme hat. Dieses ist seine Hauptfrau, zu der er die Fremde als Nebenfrau nehmen darf. Man erinnere sich an Hagar, die Sklavin, neben Sarah, Abrahams rechtmäßiger Gattin aus gleichem Stamm. Hier trifft also die Analogie so wenig zu, daß die Exogamie sogar nur zwischen Clans derselben Stammesabteilung, also bei den 4- oder 8-teiligen Stammesgliederungen nicht einmal zwischen Mitgliedern der zwei Stammeshälften erlaubt ist. Überhaupt fällt das wesentliche Merkmal der exogamischen Stammesverfassungen, die Eheverbindung zwischen bestimmten Gesellschaftsgruppen, bei der kriegerischen Raubehe völlig hinweg. Nicht minder ist die exogamisch geehelichte Frau entweder die einzige, oder, wenn sie die erste ist, die Hauptfrau; bei der Raubehe im Kriege ist die durch Raub gewonnene Frau die Nebenfrau.

5. Die Formen der Eheschließung.

Doch, wenngleich die Theorie des Ursprungs der Exogamie aus dem Raub der Frau im Kriege offenbar undurchführbar ist: in einem Punkt trifft sie wohl das Richtige. Eine Raubehe kann es auch innerhalb eines und desselben Stammes geben, und in verhältnismäßig barbarischen Zuständen ist dies eine sehr häufige Erscheinung. Gerade bei den Australiern ist sie nach allen Nachrichten wahrscheinlich so alt, wenn nicht älter, als die Einrichtung der Exogamie selbst. Besonders frühere Berichte sind reich an derartigen Mitteilungen. Wenn sie in neueren Schriften zurücktreten, so liegt der Grund vielleicht nicht sowohl darin, daß sie selber verschwunden ist, als vielmehr darin, daß seitdem die neu

entdeckten Verhältnisse der Stammesorganisation fast ausschließlich die Aufmerksamkeit der Beobachter gefesselt haben. Jener gelegentlich noch bis zur Stufe einer fortgeschritteneren Halbkultur vorkommende Kampf um die Frau spielt sich aber regelmäßig nicht zwischen Angehörigen verschiedener Stämme oder gar zwischen völlig fremden, in Sprache und Kultur einander fern stehenden Völkern ab, sondern zwischen Mitgliedern eines und desselben Stammes. Zwei oder mehr Stammesgenossen geraten in Streit über den Besitz einer Frau, die wohl von Anfang an nicht ihrer engeren Sippe, aber doch einer benachbarten des gleichen Stammes angehört. Der Sieger in diesem Streit führt sie heim. In dieser Form zieht sich die Sitte der Raubehe in ihren meist zum Spiel gewordenen, ursprünglich aber sicherlich, wie jedes solche durch die Sitte überlieferte Spiel, ernsthaften Formen bis zur Gegenwart herab. Wie die alten Formen der Exogamie in dem in allen Gesetzgebungen der Kulturvölker wiederkehrenden Verbot der Verwandtenehe heute noch nachwirken, so hat die Raubehe in manchen die Eheschließung einleitenden Bräuchen und schließlich in den verschiedenen Formen ihrer Ablösung, wie im Kauf und in seiner Umkehrung, der Mitgift der Frau, ihre Spuren zurückgelassen. Auch ist sie, wie ihr vereinzeltes Vorkommen schon in der primitiven vortotemistischen Kultur und ihre Verbreitung über den Kreis der sicher nachweisbaren totemistischen Stammesgliederung hinaus andeutet, vermutlich älter als die durch feste Normen der Sitte geregelte Exogamie. Gerade in dem Gebiet der Erde, das uns die verschiedenen Entwicklungsstufen der Exogamie noch heute in gewissem Grade in einem Nebeneinander bewahrt hat, in Australien, erscheint nun aber auch nach den Zuständen der sonstigen Kultur ein Ursprung der Raubehe aus dem Krieg der Stämme so gut wie ausgeschlossen. Vielmehr ist es zwar nicht die Frau des eigenen Clans und des eigenen Totems, wohl aber die des nächstverwandten Clans und eines diesem zugehörigen Totems, die am ehesten zum Gegenstand des Streits zwischen Brüdern oder sonstigen Clangenossen werden kann. Die Frau aus dem eigenen Clan steht zu nahe, die Stammesfremde zu fern, um sie zu begehren; ohnehin fehlt es im gewöhnlichen Verlauf

der Dinge an der Gelegenheit mit der letzteren in Berührung zu kommen. Die im Krieg geraubte und als Kebsweib hinweggeführte Sklavin gehört einer weit späteren Kulturstufe an. Jener ursprüngliche Streit um die Frau ist daher auch kein Kampf mit Stammesfremden, deren Verband die Frau angehört, und wohl nur zum kleinsten Teil ein Kampf mit der geraubten Frau selbst — dieser ist vielleicht erst eine spätere Übertragung, die bereits in das Gebiet der bloßen Scheinkämpfe hinüberleitet, — sondern er ist ein Kampf mit den eigenen Stammesgenossen, mit den Männern der gleichen Sippe, die sie ebenfalls begehren. Möglich ist es freilich auch, daß die Clansangehörigen der Frau sich dem Raub widersetzen; doch gehört diese Seite des Kampfes, ebenso wie der Widerstand der Frau selbst, wohl erst einer Kulturstufe an, wo die weiblichen Mitglieder des Clans, wie solches bei Ackerbau- und Nomadenvölkern geschieht, um der Arbeit willen, die sie der Familie leisten, geschätzt werden. Von diesem Gesichtspunkt aus erklärt sich zudem leicht die weitere Entwicklung dieser Vorbedingungen der Eheschließung, während die Raubehe im Krieg hier ganz im Stich läßt. Auch für diese Fortentwicklung der friedlichen Raubehe gibt die australische Ethnologie sprechende Dokumente. Vielfach ist hier der ursprüngliche Raub in einen Tausch übergegangen, indem der Bewerber seine eigene Schwester dem Bruder des Weibes, das er gewinnen will, anbietet. Wird in dieses Tauschanerbieten eingewilligt, und hat er dadurch die Clanangehörigen der Frau auf seiner Seite, so mögen die Mitbewerber leicht auf den Wettstreit verzichten. So tritt hier an die Stelle der exogamischen Raubehe die exogamische Tauschehe, ganz in Parallele zur Entwicklung des Handels überhaupt, der überall mit dem Tauschhandel beginnt. Zugleich ist hier die Form dieses Tauschhandels die denkbar einfachste: die Frau wird eingetauscht um die Frau; die Objekte des Tausches sind die gleichen, einer die Werte ausgleichenden Preisschätzung bedarf es also nicht.

Nun steht aber nicht jedem Manne eine Schwester zu Gebote, die er seinem Partner auf der andern Seite zum Tausch anbieten kann. Was geschieht dann? Auch hier finden wir die Anfänge schon in Australien. Es tritt das Geschenk an die Stelle, das

der Bewerber den Eltern der Braut, zunächst der Mutter, macht. Das ist eine Ablösung des Tauschverkehrs. Da keine Frau da ist, um sie im Verkehr einhandeln zu können, so tritt das Geschenk als Äquivalent ein. Es entsteht die exogamische Geschenkehe, und diese wird, indem sich die Sitte verallgemeinert und das Geschenk nach Verabredung fixiert wird, zur exogamischen Kaufehe, die aber wohl erst einer späteren Kultur angehört. Der Mann kauft die Frau von ihren Eltern; unter Umständen, wie wir aus dem biblischen Beispiel Jakobs und aus manchen ethnologischen Parallelen wissen, dient er um sie: er leistet eine Zeitlang Arbeit im Hause der Eltern der Frau. Der Besitzende kauft die Frau in einer Zeit, die das Geld noch nicht kennt, mit einem Teil seiner Herde oder des Ertrags seiner Äcker; wer über keinen solchen Besitz verfügt, der Arme oder der unselbständige Sohn, kauft sie mit seiner Arbeit.

Doch mit der Kaufehe ist diese Entwicklung noch nicht abgeschlossen, sondern aus ihr entsteht — diesen großen Schritt haben zum Teil schon die Griechen und dann vor allem die Römer getan — die Vertragsehe. Nicht mehr ein Kauf, sondern ein Vertrag zwischen dem, der die Ehe schließt, und den Eltern der Frau, dies ist die Form, die noch heute unter uns rechtmäßig besteht. Indem der Ehevertrag die Bedingungen der Eheschließung für beide Gatten, eventuell also das Heiratsgut, das der Mann in die Ehe bringt, wie die Mitgift der Frau festsetzt, macht so die Vertragsehe, sobald die Eigentumsverhältnisse auch für die Heirat bestimmend werden, eine doppelseitige Kaufehe möglich: entweder kauft der Mann, wie bei der alten Form der Kaufehe, die Frau, oder diese kauft mit der ihr gewährten Mitgift den Mann. Denn zuerst, in den Zeiten der Raubehe, ist der Wettstreit mit den eigenen oder fremden Gruppengenossen, später sind Besitz- oder Standes- und Berufsunterschiede von entscheidender Bedeutung. So ergeben sich, wenn man die Geschenkehe als eine teils ursprünglichere teils freiere Form der Kaufehe betrachtet, schließlich die drei Hauptstufen der Raubehe, der Kaufehe und der Vertragsehe, zwischen denen natürlich Zwischenstufen vorkommen, so daß dadurch die Entwicklung im ganzen wohl als eine stetige betrachtet

werden darf. Was aber der ganzen Entwicklung zugleich den Charakter einer mehr oder weniger weit durchgeführten Exogamie aufgeprägt hat, das ist die ursprünglichste dieser Formen, die, wie wir annehmen dürfen, am Eingange des totemistischen Zeitalters steht: die Raubehe nicht in der Form des Raubes stammesfremder, sondern in der des Raubes stammesgleicher Frauen aus benachbarten oder irgendwie sonst im Verkehr stehenden Clans. Als der Raub verschwand, blieb die aus ihm entstandene Exogamie bestehen; in die zu einem friedlichen Geschäft gewordene Kaufehe reichte jedoch, mehr und mehr zum Spiele geworden, die alte Raubsitte hinüber, und selbst aus der letzten Form, der Vertragsehe, verschwanden diese Überlebnisse nicht ganz.

6. Die Ursachen der totemistischen Exogamie.

Wie erklären sich aber aus dieser allgemeinen Entwicklung der Eheformen jene eigentümlichen Gesetze der Exogamie, die, wo immer die totemistische Kultur herrscht, als strenge Normen der Sitte jeweils nur die Ehe zwischen bestimmten Clans eines Stammes oder sogar nur zwischen je zwei Totemgruppen verschiedener Clans gestatten? Sind diese sichtlich an verschiedenen Orten unabhängig voneinander entstandenen Eheordnungen willkürliche Erfindungen? Oder sind sie natürliche Erzeugnisse der totemistischen Stammesorganisation, die ähnlich aus den dieser immanenten Bedingungen hervorgegangen sind, wie die Gesetze der binären Stammesgliederung aus dem natürlichen Wachstum und der Teilung der Stämme?

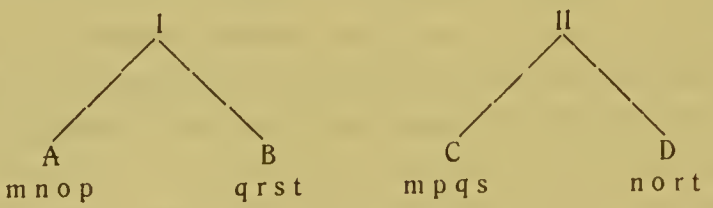
Nun bilden die Formen der totemistischen Exogamie unverkennbar eine Entwicklungsreihe. Bei der einfachsten dieser Formen kann aus einem Clan ohne Beschränkung in einen bestimmten andern, mit dem Eheverbindung besteht, geheiratet werden. Doch diese Fälle sind in Australien, dem Hauptgebiet exogamischer Entwicklungsformen, verhältnismäßig selten. Sie scheinen auf Stämme mit bloßer Zweiteilung beschränkt zu sein, bei denen Clan und Stammeshälfte zusammenfallen; und selbst hier finden sich Übergänge zum folgenden Stadium. Bei dieser zweiten Form

beschränkt sich die Exogamie auf einzelne Totems je zweier Clans einer und derselben Stammeshälfte, während, ganz wie bei der ersten Form, entweder, und zwar in der Regel, für die Kinder unmittelbare Zugehörigkeit zur Totemgruppe der Mutter, oder, seltner, eine solche zur Totemgruppe des Vaters besteht. An diese Exogamie mit direkter Mutter- oder Vaterfolge schließt sich endlich als die unverkennbar aus ihr hervorgegangene dritte Hauptform die Exogamie mit indirekter Mutter- oder Vaterfolge, wo die Kinder zwar, wie in den vorigen Fällen, dem Geburtstotem der Mutter, bzw. des Vaters, zugezählt werden, nach ihrem exogamischen Totemverhältnis aber in ein anderes Totem des gleichen Clan übergehen, so daß sich hier Geburtstotem und Ehetotem voneinander scheiden, und jedes Mitglied einer Gruppe in diesem Sinne zu zwei Totems von verschiedener Bedeutung gehört. Nun spielt bei der Raubehe zwischen verschiedenen Clans das Totem an sich offenbar keine Rolle. Wo sie unbeschränkt und ohne weitere hinzutretende Bedingungen herrscht, da ist daher eine Exogamie der ersten Form das Gegebene, und die Raubehe wird in eine einfache Kaufehe dieser Art ohne weiteres übergehen, wenn ein Bewerber durch ein Geschenk, das er den Eltern oder der Sippe macht, den Clan für sich gewinnt. Dagegen sind die beiden andern, exklusiveren Formen offenbar an die Ausbildung des Totemismus gebunden: sie sind gleichzeitig Produkte der aus der Stammesgliederung hervorgehenden Clanteilung und der neben dieser erfolgenden Sonderung der Totemgruppen. Für die Frage der Entwicklung dieser von Clanteilung und Totemgruppen gleichzeitig abhängigen Formen der Exogamie ist daher die Frage nach dem zeitlichen Verhältnis dieser beiden wichtigen Prozesse von wesentlicher Bedeutung. Auf diese Frage geben uns aber gerade die australischen Verhältnisse wenigstens in bezug auf die hier erfolgte Entwicklung eine unzweideutige Antwort. Erinnern wir uns des an die Spitze der obigen Betrachtungen gestellten Beispiels der Kamilaroi (S. 141) und bezeichnen wir hier die in den Clans enthaltenen Totemgruppen (Emu, Känguruh, Opossum usw.), wie in den vorangegangenen Schemen, kurz mit m n o p . . ., so ist klar, daß hier die Totems mindestens ebenso alt sind wie die

Trennung in die beiden Stammeshälften; denn sonst wäre nicht zu verstehen, wie in der einen Stammeshälfte mit ganz geringen Abweichungen genau die gleichen Totems existieren wie in der andern, etwa nach dem Schema:

I	II
m n o p q	o p m s n

Doch ist ebenso augenfällig, daß die Totems auf diese erste Spaltung noch keinen Einfluß gehabt haben können, denn sonst wären nicht Mitglieder beinahe einer jeden Totemgruppe in beide Stammeshälften übergegangen. Bedenken wir, daß die Totemgruppen Kultgenossenschaften sind, so läßt sich dies wohl auch folgendermaßen ausdrücken: die Kultverbände waren in der Zeit dieser ersten Stammesgliederung noch nicht fest genug, um der Trennung der Stammesabteilungen Widerstand zu leisten oder die Art der Teilung zu bestimmen; demnach gingen z. B. Mitglieder des Totems m hierhin oder dorthin, je nachdem sonstige äußere Bedingungen es so fügten. Ganz anders verhielt es sich bei der zweiten Teilung, bei der sich die Stammeshälfte I in die Clans A und B, II in C und D trennte, nach dem Schema:



Diese Clans haben sich, wie man sieht, streng nach Totems geschieden. Der Zusammenhalt der Kultgenossenschaften war jetzt ein so fester geworden, daß sich alle Mitglieder eines bestimmten Totemverbandes immer dem gleichen Clan zuwandten, während übrigens diese Aufteilungen der Totemgruppen in die Clans in beiden Stammeshälften völlig unabhängig voneinander erfolgten, wie aus der abweichenden Gruppierung zu schließen ist. Demnach mag die Bildung solcher Kult- oder Totemgruppen schon in der primitiven Horde begonnen haben. Als sich aber die Horde trennte, gingen die Mitglieder dieser wahrscheinlich noch losen Kultverbände auseinander, so daß jede der beiden Stammesabteilungen

im allgemeinen Individuen der verschiedenen Gruppen umfaßte. Ganz anders bei den späteren Stammesgliederungen, die dem vorangegangenen Hordenzustand ferner lagen. Hier müssen die Totemverbände fester geworden sein, so daß sich die Genossen einer Kultgruppe nicht mehr trennten, sondern mit andern ähnlichen Gruppen zusammen einen Clan bildeten. Führte das Wachstum des Stammes zusammen mit den Bedingungen der Nahrungsgewinnung und der räumlichen Ausbreitung zu dieser weiteren Trennung, so wandten sich jeweils bestimmte Totemgruppen der einen, andere der andern Abteilung zu, die engeren Totemgruppen blieben aber ungetrennt.

Hierzu kommt noch ein weiteres, für die Entwicklung der exogamischen Ehegesetze sehr wichtiges Moment, das uns überall in den Gebieten der totemistischen Kultur, besonders aber wieder bei den australischen Totemverbänden begegnet. Es besteht in den Totemfreundschaften. Einzelne Totemgruppen betrachten sich als näher stehend gegenüber andern Gruppen. Das sind ja Verhältnisse, die ihrem allgemeinen Charakter nach bis hinauf in die höchsten politischen Entwicklungen reichen. Noch unter den heutigen Staaten gibt es politische Allianzen oder Freundschaften, die bekanntlich wechseln können. Solche Verhältnisse erstrecken sich von den Anfängen des Totemismus an bis zu den Höhen der modernen internationalen Kultur. Wenn sie hier in erster Linie durch die Handelsverhältnisse der Völker bestimmt werden, so sind in jenen Anfängen Glaube und Kult die bestimmenden Faktoren. In beiden Fällen sind es aber nicht Freundschaften persönlicher Art, sondern Beziehungen des gemeinsamen Interesses. Das letztere kann z. B. darin bestehen, daß, wie in manchen Fällen bei den australischen Totemverbänden beobachtet ist, zwar das Mitglied eines Totems das Totemtier auf der Jagd erlegen, aber es nicht essen darf, während dies dem Genossen des befreundeten Totems gestattet ist. So wird hier das kultische Interesse zugleich zu einem Mittel der Bedürfnisbefriedigung, das bestimmte Totemgruppen näher verbindet.

Wir verstehen hieraus, wie aus der durch die Raubehe zunächst entstandenen unbeschränkten eine „beschränkte Exogamie“

hervorgehen kann, sobald nur irgendwelche Motive hinzutreten, die darauf abzielen, dem gewaltsamen Raub zu steuern und den friedlichen Tausch der Frauen an dessen Stelle zu setzen. Diese Motive regen sich aber überall da, wo der Verkehr zwischen den Stammesgenossen zunimmt, und vornehmlich wo der Kampf mit fremden Stämmen dem Streit der einzelnen innerhalb der Stammesgemeinschaft entgegenwirkt. Überall ist in solchen Fällen der Tausch oder in weiterer Folge der Kauf das Mittel, das der Gewalt ein Ziel setzt. So wird die noch in weit spätere Zeiten andauernde Blutrache durch das Wergeld abgelöst, das der Mörder an die Sippe des Getöteten zahlt. Es ist genau der gleiche Vorgang auf einem andern Gebiet. Denn auch hier schwebt der Streit zwischen Gliedern des gleichen Stammes. Nur läßt es in diesem Fall der Affekt, der den Mord erzeugt und wiederum Rache fordernd ihm entgegentritt, zu einer allgemein eintretenden friedlichen Ablösung nicht kommen. Im Fall der Raubehe dagegen hat sich, wie das vor allem da, wo Stammeshälfte und Clan zusammenfielen, nahe lag, offenbar zunächst ein unbeschränkter friedlicher Eheverkehr zwischen beiden Clans ausgebildet; und mögen auch, da sich alle solche Erscheinungen allmählich entwickeln, anfänglich noch wirklich Raubehen vorgekommen sein, so gingen doch diese mehr und mehr in eine scherzhafte Form über. An die Stelle des wirklichen Raubes trat so schließlich allgemein der Tausch und dann an Stelle desselben das Geschenk. Als aber die Totemgruppen und mit ihnen die von Clan zu Clan herüberreichenden Kultverbände zum Übergewicht gelangten, da mochte es sich von selbst ergeben, daß nun auch bei der Eheschließung die Totemgruppen an die Stelle der Clans rückten, und daß diejenigen Totems, die in engerer kultischer Verbindung standen, auch in Eheverkehr traten. So wurde die Exogamie zu einer beschränkten: das Mitglied eines Totems aus dem Clan A heiratete nur noch in das befreundete Totem des Clans B, und diese Gewohnheit wurde zu einer festen Norm, deren Verletzung den Tod des Schuldigen zur Folge haben konnte, wenn er sich diesem Schicksal nicht durch die Flucht entzog. Daß übrigens dieser Übergang der Exogamie vom Clan auf die Totemgruppe oder aus der unbeschränkten in die be-

schränkte Form nur allmählich erfolgte, das zeigen deutlich die Verhältnisse der Diēri, bei denen einzelne Totems bereits in das Stadium des beschränkten Eheverkehrs eingetreten sind, während für die andern noch unbeschränkte Exogamie besteht.

Nun bleibt aber auch die beschränkte totemistische Exogamie, nachdem sie zur vollständigen Durchführung gelangt ist, nicht stabil. Beruht sie, wie wir vermuten dürfen, auf der engeren Verbindung zwischen Totemgruppen zusammengehöriger Clans, so sind die Freundschaften solcher Gruppen schon auf diesen primitiven Stufen ebenso wenig absolut dauernde Verhältnisse, wie es etwa die politischen Freundschaften der gegenwärtig existierenden Kulturstaaten sind, wenn jene auch wahrscheinlich dauernder sein werden als diese. Aber Wanderungen, Verschiebungen der Jagdgebiete und andere Bedingungen werden wohl auch dort bewirkt haben, daß die Bande zwischen befreundeten Totems gelockert und dafür andere neu geknüpft wurden. Damit wechselte zugleich die exogamische Verbindung der Totemgruppen. Statt der Gruppen n und r der Clans A und B stehen nun n und q in exogamischem Verkehr. (Vgl. das Schema III auf S. 147). Doch mit dem Aufhören der alten Verbindung erlischt nicht auch sofort die Tradition der vormaligen Zusammengehörigkeit; und sie wird sich naturgemäß vornehmlich in solchen Verhältnissen geltend machen, die nicht, wie der Akt der Werbung und Verheiratung, vorübergehende einzelne Handlungen, sondern dauernder Art sind und so in die hergebrachte Gliederung des Stammes eingreifen. Ein solches dauerndes Verhältnis ist aber die Totemzugehörigkeit. So begreift sich wohl, daß, nachdem das alte dem neuen Totembündnis gewichen ist, dennoch jenes noch fortan Anspruch auf die Totemgemeinschaft der aus der neuen Eheform entsprossenen Kinder erhebt, und daß die Sitte diesem Anspruch Folge gibt. Allerdings ist dies in einer Beziehung unmöglich: die Zugehörigkeit der Kinder zur Mutter, oder, wo Vaterfolge herrschen sollte, zum Vater, dieses fester als jede Form der Exogamie begründete Gesetz kann nicht verletzt werden. So trennen sich exogamische und parentale Stammeszugehörigkeit. Nach der letzteren gehören die Kinder stets zum Totem des die Geschlechterfolge bestimmenden Elternteils; nach der ersteren

gehören sie der Tradition zufolge nicht zu dem parentalen Totem, sondern zu einem andern des gleichen Clans. Ein solches Verhältnis doppelter Zugehörigkeit kann natürlich, ganz so wie die hier ähnlich übereinandergreifenden sozialen Beziehungen innerhalb unserer modernen Kultur, z. B. die der militärischen und der sogenannten zivilen Stellung eines Mannes, aus sehr verschiedenen Bedingungen hervorgehen. Wenn man aber insgemein die beiden ersten Fälle beschränkter Exogamie als solche mit direkter und die andern als solche mit indirekter Mutterfolge zu bezeichnen pflegt, so ist dieser Ausdruck offenbar wenig zutreffend, und er kann leicht zu Mißverständnissen Anlaß geben. Denn er kann die Vorstellung erwecken, als trete das mütterliche Totem für den Zweck der Eheschließung seine Rechte, eventuell sogar nach einem bestimmten Übereinkommen, an eine andere Totemgruppe ab. Doch davon kann keine Rede sein. Denn die Mutterfolge oder, allgemeiner ausgedrückt, die parentale Zugehörigkeit ist in beiden Fällen die gleiche. Man würde also besser tun, einfach eine parentale und eine traditionelle exogamische Totemverbindung oder eine erste, bei der die exogamische mit der parentalen Beziehung zusammenfällt, und eine zweite, bei welcher beide divergieren, zu unterscheiden.

Darf man vermuten, daß eine von der parentalen abweichende traditionelle Eheverbindung auf einer vormaligen Totemfreundschaft beruht, so stützt sich demnach diese Vermutung zunächst auf die Bedeutung, die innerhalb der totemistischen Stammesorganisation die kultischen Verbindungen der Totems überhaupt besitzen. Daß daneben möglicherweise noch andere Ursachen eingewirkt haben können, ist natürlich nicht ausgeschlossen. Außerdem sind zwei Punkte zu beachten. Erstens ist durchaus nicht anzunehmen, daß der Übergang aus der parentalen exogamischen Verbindung in die traditionelle für alle Totemgruppen gleichzeitig erfolgt sei. Dies würde nicht nur an sich im höchsten Grade unwahrscheinlich sein, sondern auch direkt dem vorangegangenen, wie das Beispiel der Dieri zeigt, allmählichen Übergange der unbeschränkten in eine beschränkte Exogamie widerstreiten. Sodann ist zu bedenken, daß ein Übergang der parentalen in die traditio-

nelle Exogamie, wie ihn das Schema III (S. 147) darstellt, nicht nur in mehrfacher Häufung sich vollzogen hat, sondern daß auch vermöge der Macht, die überall die Tradition ausübt, eine einmal entstandene traditionelle exogamische Verbindung zweier Totems den Wechsel mannigfacher dazwischen entstandener Kultfreundschaften überdauern konnte, daß also eine solche traditionelle Eheverbindung keineswegs der unmittelbar vorangegangenen, sondern einer beliebigen früheren, durch die sonstigen Bedingungen begünstigten und ihrer Befestigung durch die Tradition entsprach. Aus allem dem ersieht man: jene „weisen Ahnen" der heutigen Australier, die in unvordenklicher Vorzeit diese verwickelte Organisation zum Zwecke der Verhütung der Endogamie ersonnen haben sollen, sind ebenso überflüssig, wie sie unwahrscheinlich sind. Die Vorgänge sind durch die dem Leben und Kult dieser Stämme immanenten Bedingungen im Laufe einer langen Zeit entstanden, und die verschiedenen während dieser Zeit aufgetretenen Formen der Exogamie sind nicht die Ursachen, sondern die Wirkungen dieser Vorgänge.

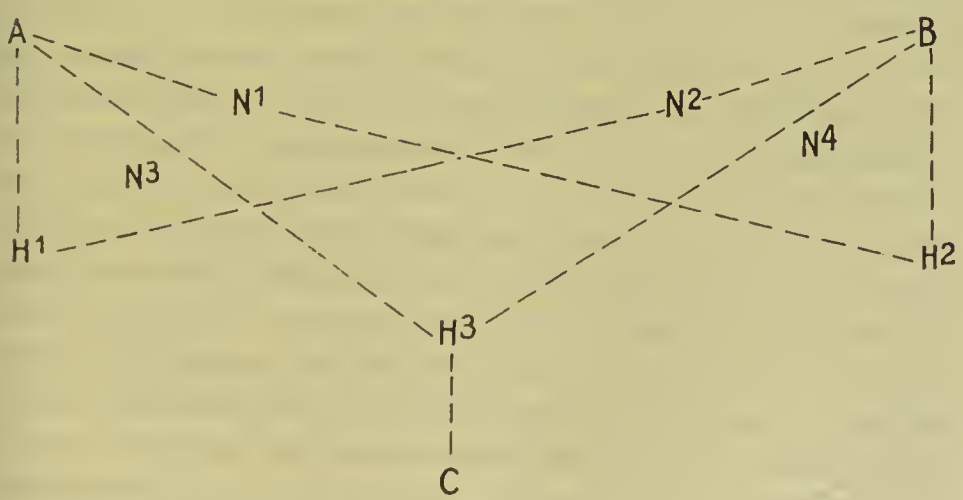
7. Die Formen der Polygamie.

Der primitive Mensch lebt, wie wir sahen, falls nicht äußere störende Einflüsse auf ihn gewirkt haben, in Monogamie und Endogamie, — Endogamie in jenem relativen Sinne genommen, in welchem Ehen zwischen Blutsverwandten ebenso wie solche mit Nichtverwandten möglich sind. Dabei überwiegen aber wohl infolge der äußeren Lebensbedingungen, namentlich des Zusammenlebens in der gleichen schützenden Höhle oder der Nachbarschaft der Jagdgebiete im allgemeinen Verbindungen innerhalb der weiteren Gesamtfamilie. Mit der Exogamie tritt nun regelmäßig auch die Polygamie zutage. Beide zusammen geben so den Verhältnissen von Ehe und Familie innerhalb der totemistischen Gesellschaft ein völlig neues, gegenüber dem primitiven Zustand wesentlich verändertes Gepräge. Allerdings bildet auch hier die Polygamie nicht die Regel, sondern neben ihr dauert die Monogamie fort, doch hört diese auf eine soziale Norm der Sitte zu sein. Vielmehr wird sie überall durch die beiden Formen der Polygamie, die

Polygynie und die Polyandrie, in mehr oder minder weitem Umfang durchbrochen.

Nun ist es augenfällig, daß genau mit den gleichen Bedingungen, aus denen die Entwicklungsformen der Exogamie hervorgehen, auch die Entstehung der Polygynie und der Polyandrie zusammentrifft. Beide erweisen sich so im Hinblick auf die allgemein menschlichen, den Verkehr der Geschlechter bestimmenden Triebe als Erscheinungen, die auf das engste an die Entstehung der Exogamie gebunden sind. Vor allem ist hier wieder der Ursprung der Exogamie aus der innerhalb des Stammes stattfindenden Raubehe von entscheidender Bedeutung. Gerade dieser friedliche Brautraub wird, wie das Beispiel Australiens neben dem anderer Ländergebiete zeigt, weder in seiner ursprünglichen Form noch in seinen spielenden Wiederholungen von dem einzelnen allein ausgeführt. Seine Genossen helfen ihm, und er hilft wieder diesen bei dem nämlichen Unternehmen. Doch der Genosse erwirbt damit nach einer noch lange nachwirkenden Anschauung ein Mitanrecht auf die geraubte Frau. So ist wahrscheinlich die Polyandrie, nicht die später fast allein verbreitete Polygynie, der Ausgangspunkt der Polygamie. Zunächst ist diese aus dem Raub entsprungene Polyandrie wohl nur eine vorübergehende. Gleichwohl bewirkt sie unvermeidlich eine Lockerung der Ehe, die leicht dazu führen kann, daß zu ihr eine Polygynie hinzutritt. Der Mann, der die Frau zu dauerndem Besitz erworben hat, sucht sich für jene partielle Einbuße an den Genossen schadlos zu halten, soweit ihm dies möglich ist. Hier wirken dann zwei Motive zusammen, die zu einer sogenannten „Gruppenehe“ führen: der Mangel an Frauen, der auch bei dem Anspruch der Genossen an die geraubte Frau als Nebenmotiv wirksam sein wird, und der wiederum durch diesen Mangel gesteigerte Trieb nach sexueller Befriedigung. Ebenso entspringt jenes Recht auf einen, wenn auch nur vorübergehenden Besitz der Frau wiederum zwei Motiven. Erstens verlangt der Helfende einen Lohn für seine Leistung, und dieser kann innerhalb der Anschauungen einer primitiven Tauschwirtschaft nur in einem Gewinnanteil bestehen, der in diesem Fall der vorübergehende Mitbesitz der Frau selbst ist. Zweitens aber ist der einzelne Glied der Sippe, und was

jener erwirbt, gilt daher zugleich als ein Besitz dieser. So kann es kommen, daß sich das Recht der nächsten Genossen zu einem Recht der Sippe erweitert. Wo die strenge Monogamie keine Schranken setzt, da reichen in der Tat noch weit über die Raubehe hinaus Erscheinungen verwandter Art in eine spätere Kultur. So bestand bis ins 17. Jahrhundert in Frankreich und Schottland für den Gutsherrn gegenüber der Neuvermählten seines Hörigen ein „jus primae noctis". An die Stelle der Sippe einer älteren Zeit war eben hier der Herr getreten, auf den das Recht der Sippe übergegangen war. Wo solche Erscheinungen noch in den Anfängen ihrer Entwicklung begriffen sind, da liegt es dann nahe genug, daß das vorübergehende in ein dauerndes Verhältnis übergeht. Auf diese Weise entsteht eine „Gruppenehe", die als dauernde Institution nicht nur die Zeit der einstigen Raubehe lange überlebt, sondern auch durch die an die Stelle der letzteren tretende Kaufehe gefördert und wahrscheinlich erst durch diese zu einer dauernden gemacht wird. Wieder bietet hier die australische Sitte die deutlichsten Belege in der sogenanten „Pirrauruehe". Bei ihr besitzt ein Mann A eine Hauptfrau H^1, „Tippamalku" genannt. Ein anderer B hat ebenfalls eine Hauptfrau H^2. Dieses Weib H^2 ist aber zugleich Nebenfrau N^1 oder „Pirrauru" des Mannes A.



Ebenso kann die Hauptfrau H^1 wieder eine Nebenfrau N^3 des Mannes B sein. So entsteht das einfachste Schema einer Gruppen-

ehe: zwei Männer haben zwei Frauen, die eine ist Hauptfrau des ersten A und Nebenfrau des zweiten B, die andere ist Hauptfrau von B und Nebenfrau von A. In eine solche Gruppe kann dann gelegentlich noch ein dritter Mann C eintreten, mit einer Hauptfrau H^3, die er dem A als Nebenfrau N^3 und eventuell als Nebenfrau N^4 dem B überläßt, ohne daß er selbst an der Gruppe teilnimmt. In dieser Weise mögen wohl die Verhältnisse mannigfach variieren. Dabei bewahrt aber die einzelne Ehe so lange den Charakter dieser „Pirrauruehe", als der Mann gleichzeitig eine Hauptfrau und eine oder mehrere Nebenfrauen besitzt, und als die Nebenfrauen zugleich Frauen anderer Männer sind. Die Pirrauruehe ist Gruppenehe, indem dabei ein Austausch der Frauen zwischen den Männern einer Gruppe nach dem Wechselverhältnis von Haupt- und Nebenfrauen stattfindet. Die Grundlage dieser Form der Gruppenehe ist aber, wie gerade aus der Entstehungsweise der Pirrauruehe hervorgeht, aller Wahrscheinlichkeit nach die Monogamie und nicht, wie von vielen Ethnologen und Soziologen angenommen wird, die „Promiskuität" oder der absolute Mangel der Ehe überhaupt. Damit stimmt überein, daß sich in zahlreichen Gebieten Australiens, namentlich in den nördlichen Distrikten, die Monogamie und nicht die Gruppenehe vorfindet. Außerdem kommt allerdings auch wohl eine von der Pirrauruform abweichende, scheinbar einfachere Form der Gruppenehe vor, bei der die Unterschiede von Haupt- und Nebenfrauen hinwegfallen, so daß einfach mehrere Männer mehrere Frauen gemeinsam besitzen; und man pflegt diese Form deshalb, weil sie die einfachere ist, auch als die ursprünglichere anzusehen. Ein Beweis hierfür läßt sich aber nicht erbringen; die Annahme beruht also einzig und allein auf der Erwägung, daß, wenn der Zustand eines völlig freien sexuellen Verkehrs der ursprüngliche ist, daran der Übergang in eine indifferenzierte Gruppenehe sich unmittelbarer anschließt als eine Form, die Haupt- und Nebenfrauen gleichzeitig umschließt. Umgekehrt verhält es sich jedoch, wenn man von der Monogamie als dem Ursprungszustande ausgeht. Diesem steht natürlich die Gruppenehe mit Haupt- und Nebenfrauen näher. Dazu kommt, daß diese Aufeinanderfolge auch nach den allgemeinen Gesetzen derartiger sozialer Umwandlungen die begreif-

lichere ist. Warum eine undifferenzierte Gruppenehe in das Pirraurusystem übergegangen sein sollte, dafür lassen sich in der Tat kaum Gründe auffinden. Sollte etwa eine wachsende Neigung zur Einzelehe wirksam gewesen sein, so wäre nicht einzusehen, weshalb erst dieser Umweg über das Pirraurusystem eingeschlagen wurde, während es umgekehrt sehr wohl verständlich ist, wie der Unterschied zwischen Haupt- und Nebenfrauen allmählich schwinden kann. In der Tat ist ja das Gleiche auch fast überall da zu beobachten, wo reine Polygynie herrscht. Von der Verbindung einer Hauptfrau mit mehreren Nebenfrauen scheint diese, wo sie sich auf ihre Anfänge zurückverfolgen läßt, stets auszugehen. Später pflegt sie dann aber in dem Maße, als der Begriff des Eigentums auf die Frau übergreift, einer rechtlichen Nebenordnung oder der willkürlichen Bevorzugung durch den Gatten Platz zu machen, wie bei der Favoritin des Sultans, die dann freilich in neuester Zeit wieder durch eine auf die ältere Ordnung zurückgreifende Norm verdrängt worden ist. Doch geschah das lediglich unter dem äußeren Einfluß der westeuropäischen Kultur; diese Rückwärtsbewegung im Sinne der Wiederannäherung an die Monogamie liegt also außerhalb der den Erscheinungen selbst immanenten Motive. Dazu kommt, daß sich die Pirrauruehe sehr leicht aus der gleichen Bedingung verstehen läßt, die auch für den Ursprung der Exogamie die wahrscheinlichste ist, nämlich aus der zwischen stamm- und kultverwandten Gruppen geübten Sitte der Raubehe. Die geraubte Frau ist Tippamalku, Hauptfrau, für den Räuber; sie ist zunächst vorübergehend und dann wird sie, wahrscheinlich unter der Mitwirkung des Frauenmangels, dauernd Pirrauru, Nebenfrau der Genossen, die dem Räuber beistehen. Indem dieser jenen die gleichen Dienste leistet, erwirbt er seinerseits deren Hauptfrauen als Nebenfrauen. Die so entstandene Sitte überdauert dann, wie so oft, die Bedingungen ihres Ursprungs; und dies geschieht hier um so leichter, da sie durch die fortwirkenden allgemeinen Motive der Polyandrie und der Polygynie immer von neuem angeregt wird.

Einen Beleg für jenen vergessenen Ursprung darf man vielleicht in einem merkwürdigen Zug der Sittengeschichte dieser

Stämme erblicken, der meist für eine unerklärliche Paradoxie gilt: die Verheiratung mit der Hauptfrau wird nämlich durch keinerlei Zeremonien und Feste gefeiert, wohl aber die Verbindung mit der Nebenfrau, nicht also das Eingehen derjenigen Ehe, die auch im Leben des Australiers den Hauptwert besitzt, sondern umgekehrt die an sich minderwertige Verbindung. Die Lösung des Rätsels kann nur in dem Ursprung der beiden Eheformen liegen, und dieser ist ja in der Tat, wenn wir den Raub aus befreundetem Clan als die Entstehungsform der Tippamalku-, die Verbindung mit dem hilfreichen Genossen als die der Pirrauruehe ansehen, eine völlig verschiedene. Der Raub ist eine Handlung, die eine zeremonielle Begleitung ausschließt; die Vereinbarung mit dem Genossen ist ein Vertrag, vielleicht der erste Ehevertrag, der überhaupt, und der nicht mit der Frau oder deren Eltern, sondern mit ihrem Gatten geschlossen wird. Eine solche Vertragschließung ist aber ein Akt, der überall in frühen Zeiten von zeremoniellen Handlungen begleitet ist. Und auch diese Begleiterscheinungen können natürlich fortdauern, lange nachdem ihr Ursprung im Gedächtnis erloschen ist. So bestätigt wiederum indirekt dieser Unterschied beider in der primitiven Gruppenehe vereinigten Eheformen die Entstehung der Gruppenehe überhaupt aus der Monogamie.

Nachdem in der Pirrauruehe der Mann neben der Hauptfrau eine oder mehrere Nebenfrauen gewonnen hat, fügt es sich nun wohl leicht, daß er zu der ersten auch noch weitere Hauptfrauen zu gewinnen strebt. Vor allem aber wird dies da eintreten, wo einerseits die Raubehe der Tausch- und dann weiterhin der Kaufehe Platz macht, und wo anderseits die Gruppenehe sich auflöst. Dann kann die Sitte entweder zur Monogamie zurückkehren, oder zur reinen, nicht wie bei der Gruppenehe zu der mit Polyandrie gemischten Polygynie fortschreiten. Ob das eine oder das andere geschieht, dafür werden unter dem Einfluß der zur Herrschaft gelangenden Kaufehe Macht und Besitz maßgebend. Da diese es zugleich sind, die dem Manne die Herrschaft in der Familie sichern, so lassen innerhalb der fortgeschritteneren Kulturen fast allgemein, mit wenigen durch den Frauenmangel bedingten Ausnahmen, jene

aus Polyandrie und Polygynie gemischten älteren Formen neben der Monogamie nur noch die Polygynie zurück, die ihrerseits schließlich ebenfalls der Monogamie Platz zu machen pflegt. Demnach entspricht der Ring dieser Entwicklungen dem folgenden Schema:

Monogamie
|
Polyandrie
|
Polyandrie mit Polygynie
(Gruppenehe)
|
Polygynie
|
Monogamie

Die reine Polyandrie ist zwar als Zwischenstadium zwischen Monogamie und Gruppenehe gewiß eine sehr vorübergehende Erscheinung. Dennoch hat sie insofern die Priorität, als mit ihr erst das Motiv zum Hinzutritt der Polygynie und damit zur Entstehung dieser selbst gegeben ist.

In der Tat entspricht die ethnologische Verbreitung der Eheformen im allgemeinen durchaus diesem Schema. Schon in Australien sind die Erscheinungen der Pirrauru- und der Gruppenehe vornehmlich in den südlichen Gebieten verbreitet. In den von Einwanderung und Rassenmischung stärker beeinflußten nördlichen sowie in Amerika und Afrika wechseln Monogamie und Polygynie, mit entschiedenem Übergewicht der ersteren auf amerikanischem, der letzteren auf afrikanischem Boden. Hier tritt dann zugleich der Einfluß der Kaufehe immer deutlicher hervor, und infolge des Kaufes tritt die Frau unter den Gesichtspunkt des Eigentums. Der Reiche kann sich mehr Frauen kaufen als der Arme. So lebt in allen polygynischen Ländern und Kulturgebieten, auch noch in denen des Islam, der Arme im allgemeinen in Monogamie, der Reiche in Polygynie; einen eigentlichen Harem mit einer größeren Zahl von Frauen gönnen sich nur die Reichsten und Vornehmsten.

Noch eine andere Wandlung schließt sich hier an, die schon in Australien begonnen, dann in Amerika weiter um sich gegriffen und endlich in den übrigen Ländergebieten die Ursprungszustände

bis auf spärliche Reste und Überlebnisse der Sitte verdrängt hat: das ist der Übergang der ursprünglich wahrscheinlich überall verbreiteten Mutterfolge in die Vaterfolge. Die Mutterfolge entspricht zunächst dem natürlichen Gefühl, nach welchem die Kinder, die von der Mutter geboren sind, und für die in der ersten Lebenszeit ihr allein die Sorge obliegt, auch ihr angehören. In diesem Sinn entspricht dem primitivsten aller Eigentumsbegriffe das Mutterrecht. Es schließt zugleich diejenige Ehe aus, die schon vom primitiven Menschen gemieden und auf höheren Kulturstufen vor allen andern durch die exogamischen Normen der Sitte verbotenen Verbindungen verabscheut wird: die Ehe zwischen Sohn und Mutter. Das entscheidende äußere Motiv der Mutterfolge besteht aber in dem Zurücktreten des Familienverbandes gegenüber dem Verband der Altersgenossen gleichen Geschlechts, besonders dem Männerverband. Hier ist es gerade das totemistische Zeitalter, welches durch jenen Kampf der Stämme, dessen zunehmende Bedeutung schon äußerlich in den Formen der Bewaffnung hervortritt, den natürlichen Familienverband des vorangehenden primitiven Zustandes lockert und damit von selbst das Kind der Mutter zuweist. Einen deutlichen Ausdruck findet dieses Motiv darin, daß bisweilen, allerdings häufiger in Melanesien und in Amerika als in Australien, Übergangserscheinungen vorkommen, indem das Kind sowohl das Totem der Mutter wie das des Vaters erben kann, oder indem der Sohn zwar noch das Totem der Mutter erbt, aber in den Clan des Vaters übergeht. Das sind Zwischenformen, in denen sich der allgemeine Übergang der Mutter- zur Vaterfolge vorbereitet. Zugleich liegt in der Vererbung der väterlichen Clanszugehörigkeit trotz bestehender Totemvererbung von Seiten der Mutter unmittelbar angedeutet, wie der Zusammenhalt der Männer zu einem Motiv werden kann, das der Mutterfolge entgegenwirkt und dann leicht zur Vaterfolge überführt. Dies wird namentlich geschehen, wenn noch weitere begünstigende Bedingungen hinzutreten. Solche sind nun in der Tat mit dem fortschreitenden Einfluß der sozialen Gliederungen auf die gesamten Lebensverhältnisse verbunden. Vor allem sind es hier drei Momente, die der ursprünglichen Mutterfolge entgegenwirken. Das erste besteht in der zunehmenden

Autorität des Mannes über die Familie, besonders über den Sohn, der im allgemeinen strenger gebunden ist als die Tochter. Dieses Motiv beginnt sich namentlich da geltend zu machen, wo der Zusammenhalt des Mannes mit der Familie wieder ein engerer wird, indem die anfänglich die Männer des Clans unterschiedlos umfassenden Genossenschaften durch Familienverbände ersetzt werden, die unter einem gebietenden Familienältesten stehen. Hiermit und mit dem in diesen Verhältnissen begründeten Übergang zu einer patriarchalischen Ordnung Hand in Hand geht dann als weiteres Motiv die allmähliche Auflösung der totemistischen Stammesorganisation überhaupt, mit der von Anfang an das System der Mutterfolge verwachsen ist, und mit deren Schwinden es seine Widerstandskraft gegen die ihm entgegenwirkenden Kräfte einbüßt. Dazu kommt endlich als drittes Moment die auch hier allmählich zunehmende Macht des persönlichen Eigentums. Wie die Frau Eigentum des Mannes wird, so das Kind. Noch bei den Römern geht diese Steigerung des Eigentums- in seiner Verbindung mit dem Autoritätsbegriff so weit, daß der pater familias sogar über das Leben seiner Kinder gebieten kann. Anfänge zu solchen Anschauungen finden sich aber schon in primitiveren Zuständen. So war es in Polynesien gestattet, neugeborene Kinder zu töten, und die hier heimische Sitte hat reichlich von dieser Befugnis Gebrauch gemacht. Erst wenn ein Kind kurze Zeit gelebt hatte, war der Kindermord untersagt. Ob das eine oder das andere geschehen sollte, darüber lag aber die Entscheidung vornehmlich in der Hand des Vaters.

8. Die Entwicklungsformen des Totemglaubens.

In unseren bisherigen Betrachtungen ist nur von denjenigen Erscheinungen des Totemismus die Rede gewesen, die unmittelbar mit der Stammesgliederung zusammenhängen. Einen so wichtigen Faktor namentlich der Eheordnungen aber auch der Totemglaube ausmacht, so liegt darin doch schließlich nur ein äußeres Symptom seiner in die gesamten Lebensverhältnisse eingreifenden Bedeutung; und vor allem über die Entstehung des Totemglaubens gibt uns

dieser Stammestotemismus keinen Aufschluß. Immerhin liegt hier in der ursprünglichen Bedeutung der Totemgruppen als Kultgenossenschaften unverkennbar schon der Hinweis auf innere Motive, deren äußere Wirkungen die Beziehungen des Totemismus zu Stammesorganisation und Exogamie sind. Für die Frage, welcher Art diese Motive seien, ist es jedoch zunächst erforderlich, daß man sich die einzelnen Formen der Totemvorstellungen vergegenwärtige. Eine Unterscheidung dieser Formen läßt sich nun nach zwei Prinzipien ausführen. Auf der einen Seite kann die soziale Einheit, die im Totembegriff ihr einigendes Band findet, eine verschiedene sein; auf der andern Seite kann das Objekt, welches als Totem betrachtet wird, mannigfach variieren. In ersterer Beziehung führt eine bestimmte Gruppe von Individuen, sei es nun eine außerhalb der eigentlichen Stammesgliederung stehende Kultgenossenschaft, wie in Australien, sei es eines der Stammesglieder selbst, wie in Amerika, einen bestimmten Tier- oder seltener Pflanzennamen als Totembezeichnung. Es kann aber auch der einzelne ein besonderes Totem besitzen. Ferner kann die Totemvorstellung an die Geburt eines Menschen gebunden sein, indem die Empfängnis als ein Akt angesehen wird, bei dem der Totemahne als magisches Wesen in den Keim übergehe. Diese eigentümliche Form des Totemglaubens pflegt man den „Empfängnistotemismus“ zu nennen. Dabei ist das Kind entweder nicht bloß von seinem Vater, sondern zugleich von dem Totemahnen gezeugt; oder es besteht die Vorstellung, der Vater habe überhaupt mit der Zeugung nichts zu tun, das Kind sei also ein unmittelbares Erzeugnis der Mutter und des Totemahnen. Dazu kommt endlich noch eine vierte, verhältnismäßig seltene Form, die man „Geschlechtstotemismus“ zu nennen pflegt. Sie ist wieder von sozialer Natur; aber nicht verschiedene Kult- oder Stammesgenossenschaften, sondern die Geschlechter, die Männer und Frauen eines Stammes oder Clans, besitzen verschiedene Totems: es gibt ein männliches und ein weibliches oder mehrere männliche und mehrere weibliche.

Dieser Scheidung nach sozialen Verhältnissen, nach Stamm, Individuum, Zeugung des Individuums, stellt sich nun die zweite

Reihe gegenüber, die sich mit der ersten kreuzt. Sie besteht darin, daß das Objekt, welches Totem ist, verschiedenen Klassen von Gegenständen angehören kann. Hierbei ist zweifellos zugleich ein Wandel der totemistischen Anschauungen zu beobachten: das Tiertotem ist das primäre, ebenso wie es das weitaus verbreitetste ist. Bei zahlreichen Völkerschaften gibt es andere als Tiertotems überhaupt nicht. Aber in vielen Gemeinschaften hat sich ein Pflanzentotem entwickelt, und es hat in einzelnen allmählich die Überhand gewonnen. Zu diesen Pflanzentotems gehören vor allem auch die Nährpflanzen. Zu beiden kommt endlich noch eine dritte, höchst seltsame Form. Sie hängt damit zusammen, daß das Totem als Ahnentier andern phantastischen Ahnenvorstellungen Platz macht oder sich mit ihnen kreuzt. Besonders in Australien tritt uns diese Erscheinung in verschiedenen Formen entgegen. Da werden solche, meist wohl menschenähnlich gedachte Ahnen bald Mura-mura, bald Alcheringa genannt. Man stellt sie sich, wie es scheint, als gewaltige Menschen von zauberkräftiger Art vor. Sie sollen die Totems eingeführt und die Vorfahren in den Zauberzeremonien unterrichtet haben. Die Mura-mura sind vorzugsweise im Süden, die Alcheringa im Norden Australiens zu Hause, und hier wird das Zeitalter dieser mythischen Vorfahren oft geradezu die Alcheringazeit genannt. Die Tiere, die von diesen Wesen als Totems eingeführt wurden, scheinen manchmal schon vorher vorhanden zu sein, in andern Fällen werden aber auch die Tiere wie die Menschen von jenen Zauberwesen aus einem ungeformten Material, unter dem man sich wohl Erde zu denken hat, geschaffen. Nach einem häufig vorkommenden Zug sind die so entstandenen Geschöpfe zunächst unbelebt, wandeln sich dann aber, in die Sonne gelegt, in Tiere oder Menschen um. Alle diese Vorstellungen laufen in den Legenden der Australier vielfach wirr durcheinander, daher von einer irgend zusammenhängenden Schöpfungsgeschichte nirgends die Rede sein kann. Die Legenden spiegeln hier offenbar nur eine Menge nebeneinander hergehender phantastischer Vorstellungen.

Mit diesen Urahnen steht nun noch eine dritte Form von Totems oder von totemartigen Objekten in nahem Zusammen-

hang: wir können sie kurz die leblosen Totems nennen. Sie werden als die zauberkräftigen Gegenstände betrachtet, die jene Urahnen hinterlassen haben, und in denen man sich ein Vermächtnis der zauberhaften Alcheringazeit bewahrt denkt. Es sind besonders Steine und Hölzer, die als Sitze solcher totemartiger Geister betrachtet werden, und die nach der Legende dereinst den Vorfahren übergeben worden sind. Diese Vorstellungen finden sich besonders im Norden Australiens, wo die Zauberobjekte Churingas (oder Tjurungas) genannt werden. Sie spielen hier bei den Zeremonien der Totemfeste eine große Rolle. Es sind meist symmetrisch geformte Steine, etwa ähnlich den Bumerangs; auch andere Formen kommen vor: irgendwie auffallend gestaltete Objekte scheinen aber bevorzugt zu werden. Diese Churingas werden nun auch mit andern Formen des Totemismus, besonders mit dem Empfängnistotemismus in Verbindung gebracht. Der Urahne lebt gewissermaßen in dem Churinga weiter und er kann so, indem dieses die Mutter berührt, unmittelbar in das Kind übergehen.

Halten wir zunächst die beiden Extreme der ersten Klasse von Totemvorstellungen, den Stammes- und den Individualtotemismus, einander gegenüber, so entsteht vor allem die Frage: was ist das Frühere, das Ursprüngliche? Gewiß sind die Vorstellungen, die sich in das Gebiet der individuellen Totems einordnen lassen, sehr viel verbreiteter als der Stammestotemismus. In zahlreichen Gegenden der Erde gibt es Schutzgeister und besonders auch dämonische Schutztiere, wo von den eigentlichen Stammestotems nichts oder wenig zu finden ist: so besonders in vielen Gebieten Nordamerikas und Südafrikas, ebenso auf zahlreichen ozeanischen Inseln. Dabei wird zuweilen das individuelle Totem als eine Art Doppelgänger des individuellen Menschen betrachtet. Wenn das Totemtier stirbt, so muß auch der zu ihm gehörige Mensch sterben. Hier reiht sich dann eine Fülle von Vorstellungen an, die noch weit in spätere Mythen, besonders auch in die germanische Mythologie, hereinreichen, Vorstellungen, wo die Seele eines Menschen in irgendeinem äußeren Objekt, etwa in einer Pflanze oder in einem Tier, verborgen ist,

und wo nun, wenn dieser Träger der Seele zerstört wird, auch der Mensch oder der in menschlicher Gestalt wandelnde Gott oder Dämon sterben muß.

In diesen verschiedenen Modifikationen ist zweifellos der individuelle Totemismus verbreiteter als der Stammestotemismus. Gleichwohl darf man hieraus keineswegs schließen, daß sich dieser aus jenem entwickelt habe. Vielmehr können beide möglicherweise gleich ursprünglich sein, weil sie auf unabhängig nebeneinander hergehenden allgemein menschlichen Motiven beruhen. Es kann aber auch der Stammestotemismus gerade deshalb die ältere Form sein, weil er auf etwas höheren Kulturstufen gegenüber den Vorstellungen individueller Schutzgeister zurücktritt. In solchen Fällen ist es nützlich, Parallelen aus neueren Kulten heranzuziehen, deren Entstehungsweise uns näher liegt. Hier treten nun, abgesehen von den Tiervorstellungen, beide Formen in eine nahe Analogie zu denen des katholischen Heiligenkultus. Auch die Heiligen werden teils als Beschützer größerer Gemeinschaften angesehen, teils sind sie persönliche Schutzheilige. Auf der einen Seite stehen so die Patrone der Städte, Klöster, Berufe, Stände. Anderseits hat der einzelne seinen besonderen Schutzheiligen. Hier sind aber diese Schutzheiligen der Personen sicherlich nicht früher als die der Kirche selbst, dieser umfassendsten Gemeinschaft, die zunächst die Heiligen erwählt hat, worauf dann von den beschränkteren Verbänden und endlich von den einzelnen nach irgendwelchen, oft sehr äußerlichen Motiven aus der Zahl dieser Kirchenheiligen die spezifischen Schutzpatrone auserlesen werden. Indem die Kirche einen gewissen Tag des Jahres zum besonderen Kultus eines ihrer Heiligen bestimmte, wurde dieser nach dem Namen des Heiligen benannte Tag zu einem geheiligten auch für die einzelnen, die nach jenem genannt waren. Hier ist also der individuelle Schutzheilige aus dem allgemeinen hervorgegangen, und zugleich entspricht dies der Regel, die wir bei der Sitte, der Sprache, dem Mythus überall wiederfinden: das Individuelle entwickelt sich aus dem Generellen; erst sekundär kann sich der Prozeß gelegentlich umkehren. Aber im allgemeinen sind die Kultgenossenschaften und deren gemein-

same Kultobjekte die ursprünglichen. Dabei darf es keinen Anstoß erregen, daß individuelle Kultobjekte und so auch individuelle Totems noch bestehen können, wo die Stammeskulte und die Stammestotems verschwunden sind. Denn das Bedürfnis nach einem persönlichen Beschützer pflegt die Gemeinschaftsbildung, auf deren Grundlage es entstanden ist, lange zu überdauern. Auch das bestätigt der analoge Verlauf des Heiligenkultus. Heutzutage sind die Schutzheiligen der Berufe, Stände und Städte mehr und mehr in Vergessenheit geraten; aber in der katholischen Landbevölkerung hat nicht selten noch jeder einzelne seinen Schutzheiligen, und selbst wo dieser verschwunden ist, hat sich die Feier des „Namenstages“ erhalten. Das persönliche Bedürfnis gewinnt gerade auf religiösem Gebiete mehr und mehr die Herrschaft über das Gemeinschaftsbedürfnis; und alles spricht dafür, daß ein solcher Wandel schon dem Totemismus nicht fehlt, wo er überdies durch die allmählich eintretende Zersetzung der ursprünglichen totemistischen Stammesorganisation unterstützt wird, ähnlich wie das ja auch beim Heiligenkultus infolge des Verfalls der mittelalterlichen Genossenschaften geschehen ist. Natürlich sind dies nur Wahrscheinlichkeitsgründe. Niemand kann nachweisen, wie die individuellen Totems aus den generellen entstanden sind; immerhin sprechen einzelne Züge für diesen Entwicklungsgang. So erhält in dem Hauptgebiet des ursprünglichen Stammestotemismus, in Australien, der Jüngling nicht selten bei der Männerweihe neben dem Stammes- ein persönliches Totem, das häufig geheim gehalten wird und nur den Medizinmännern oder den älteren Männern des Stammes bekannt ist. Das ist eine Begleiterscheinung, die auf den außerhalb aller öffentlichen Verhältnisse stehenden Charakter eines solchen persönlichen Totems hinweist, im übrigen aber wahrscheinlich mit der Vorstellung zusammenhängt, in dem Namen sei, wie in dem Bilde, das eigene Wesen des Menschen enthalten, daher diesen schon das Aussprechen des Namens schädigen könne. So dürfen wir denn wohl annehmen, daß, nachdem Gruppen in der primitiven Horde entstanden waren, diese Gruppen sofort durch kultische Beziehungen aneinander gekettet wurden, daher, wie die australischen

Verhältnisse zeigen, die Entstehung der Totems als Kultgenossenschaften mindestens so alt, wenn nicht älter ist als die Stammesgliederung.

Anders verhält es sich mit den viel merkwürdigeren, aber auch selteneren Formen des Empfängnis- und des Geschlechtstotemismus. Unter ihnen kann der erstere als eine Modifikation des individuellen Totemismus angesehen werden, insofern er sich auf die Zeugung des einzelnen bezieht. Zugleich bildet er aber eine Art Zwischenstufe zwischen dem Stammes- und dem individuellen Totemismus. Eine Frau empfängt das Totem des Kindes bei einer bestimmten Gelegenheit, deren sie sich meist bewußt ist. Bei den Aranda kann diese Empfängnis an jeder beliebigen Stelle erfolgen; bei den Warramunga begibt sich die Frau an einen gewissen Platz, den Totemplatz, wo die Geister der Ahnen hausen. Entweder bei Tage, besonders aber bei Nacht und im Schlafe geht dann der Geist des Ahnen in sie über. Das Wort „Geist", mit dem englische Autoren die Sache bezeichnen, ist hier freilich keine zutreffende Übersetzung, weil sie leicht eine falsche Vorstellung erwecken kann. Der deutsche Missionar Strehlow hat darum wohl besser das Wort durch „Keim" übersetzt. Der Keim des Kindes geht in den Leib der Mutter über, unabhängig von der väterlichen Zeugung, oder diese ist nur ein begleitender, nicht wesentlicher Akt.

Die Anhänger der ursprünglichen Promiskuität haben auch diese Vorstellungen als einen Rest derselben gedeutet, indem sie darin das Zeichen einer vormaligen Unkenntnis der Vaterschaft erblickten. Davon kann aber nicht wohl die Rede sein, wie die nähere Beschaffenheit der Erscheinungen zeigt. So setzt die Vorstellung der Warramunga, daß die Totemahnen des eigenen, nicht eines beliebigen anderen Mannes in die Frau übergehen, offenbar den Bestand einer Ehe voraus, wie denn auch im Zusammenhang damit bei den gleichen Stämmen die Vater- nicht die Mutterfolge herrschend ist. Der Übergang des Totemahnen in die Frau wird übrigens meist von Zauberhandlungen begleitet: so vom Schwingen der Schwirrhölzer, von der Berührung mit Churingas. Oder es erscheint auch der Totemahne der Frau

im Schlafe oder als wache Vision. Auf den Banksinseln findet sich ferner der Empfängnistotemismus merkwürdigerweise ohne eine Spur von Stammestotemismus. Dabei ist zugleich die Form der Empfängnis des Totemahnen eine andere: die Frau ißt vom Fleisch des Totemtiers ihres Mannes, das in diesem Fall, da der Stammestotemismus fehlt, individuelles Schutztotem ist. Der Empfängnistotemismus bildet also hier den besonderen Fall, wo das Essen des Totems nicht, wie gewöhnlich, verboten ist, sondern eher, ähnlich wie auch anderwärts, eine Art kultischer Handlung darstellt. Übrigens kommt der Empfängnistotemismus in Australien nur bei einigen nördlichen Stämmen vor, wo er dereinst von Melanesien aus eingewandert sein mag. Auf Grund der primitiven Natur dieser Vorstellungen, besonders in solchen Fällen, wo an eine nur durch den Totemahnen unter Ausschluß des Gatten vermittelte Empfängnis geglaubt wird, wie bei den Aranda, hat man diese Stämme zuweilen für die primitivsten gehalten. Von anderer Seite wurden umgekehrt diese Vorstellungen überhaupt für unmöglich erklärt, da den gleichen Menschen doch der Vorgang der Zeugung bei den Tieren wohl bekannt sein müsse, Aber ein Beweis liegt hierin nicht, und wenn berichtet wird, daß die älteren Männer des Stammes selbst nicht mehr an diese magische Zeugung, namentlich als eine ausschließliche glauben, während dagegen die jungen Männer und besonders die Kinder noch in diesem Glauben erzogen werden, so darf man hier wohl an unseren Kinderglauben von dem Storch, der die kleinen Kinder bringt, erinnern. Warum soll bei den Australiern nicht ähnliches vorkommen und wohl noch etwas über das Kindesalter hinaus seine Geltung behaupten?

Wie der Empfängnis- so ist auch der Geschlechtstotemismus von beschränkterer Verbreitung, und er scheint hauptsächlich in Gebieten vorzukommen, wo der eigentliche Stammestotemismus fehlt oder stark zurücktritt. So findet sich bei den südaustralischen Kurnai anscheinend kein Stammestotemismus, wohl aber der Geschlechtstotemismus, an den sogar gewisse Ehezeremonien sich anlehnen. Wahrscheinlich ist diese Form aus dem individuellen Totem, insbesondere aus der Erscheinung des Totems im Traume,

hervorgegangen. Wird ein solches, zunächst einer einzelnen Frau oder einem einzelnen Mann erschienenes Totem von den andern Frauen und Männern übernommen, so können, namentlich wenn der Einfluß der gesonderten Männer- und Frauengenossenschaften hinzukommt, wohl getrennte Geschlechtstotems entstehen. Bezeichnenderweise werden übrigens beim Geschlechtstotemismus die Nachttiere bevorzugt: die Frauen haben hauptsächlich die Fledermaus, die Männer die Eule zu ihrem Totem. Eben dieser Umstand weist auf die Entstehung aus dem Traum und damit aus einem individuellen Totem hin. Nicht als ob einem Träumenden nicht auch Tagvögel erscheinen könnten. Ob dies geschieht, hängt nur von den begleitenden Umständen ab. Auf einer Kulturstufe, wo der Mensch im Freien zu nächtigen pflegt, ist es aber wahrscheinlich, daß ihm die Nachtvögel, die ihn umkreisen, auch im Traum erscheinen. Charakteristisch ist ferner die Art, wie in den Gebieten dieses Geschlechtstotemismus die Ehe eingegangen wird. Dies geschieht, indem auch hier die Frau vom Totem des Mannes ißt. Darüber entsteht dann ein Kampf zwischen Mann und Frau, der übrigens ein bloßer Scheinkampf ist, und an dessen Ende der Mann eine Versöhnung anbietet. Damit ist die Ehe geschlossen. Auch dies weist auf den individuellen Totemismus und nebenbei wohl auf die Raubehe als Ausgangspunkte solcher Bräuche hin. Da mit dem Herrschendwerden individueller Totems der Stammestotemismus überall zurückzutreten pflegt, so erklärt sich hieraus zugleich, daß Geschlechts- und Stammestotemismus einander auszuschließen scheinen. So ist es denn auch wahrscheinlich, daß von den beiden seltenen Formen des Empfängnis- und des Geschlechtstotemismus der erstere einer frühen, der letztere einer relativ späten Entwicklungsstufe angehört. Für eine primitive Natur des Empfängnistotemismus spricht es überdies, daß sich bei den Aranda eine Stammesorganisation vorfindet, bei welcher sich der sonst nur für die beiden Stammeshälften bestehende Zustand der Verteilung der Totems auch auf die Clangliederung erstreckt, indem nicht, wie durchweg bei andern Stämmen, je zwei exogamisch verbundene Clans A und B verschiedene Totemgruppen, sondern zu einem großen Teil die gleichen enthalten, so daß hier

ein Mann eines Totem unter Umständen eine Frau des gleichen Totem heiraten kann, sofern sie nur dem andern Clan angehört. Allerdings fehlt es bei diesen nördlichen Stämmen nicht an Erscheinungen, die auf den Einfluß papuanischer Einwanderungen und Rassenmischungen hinweisen. Dahin gehören namentlich die unten zu erwähnenden Pflanzentotems und die an sie gebundenen zeremoniellen Feste. Aber Einwirkungen solcher Art schließen die nebenhergehende Erhaltung primitiver Anschauungen und Sitten um so weniger aus, als durch sie, gerade wenn sie in früher Zeit erfolgten, möglicherweise Zustände bestehen bleiben, die sonst durch die weitere Entwicklung zerstört werden.

Die zweite Reihe der Totemformen, welche sich auf die Objekte bezieht, die als Totems Verwendung finden, begründet nun eine wesentlich andere Differenzierung des Totemglaubens, wobei dann aber jede dieser Formen natürlich zugleich einer solchen der ersten Reihe zufällt. Unter den Totemobjekten ist, wie schon erwähnt, das Tiertotem ohne Zweifel das ursprünglichste. In Amerika wie in Australien findet es sich fast durchweg, und auch sonst spielt das Tier die Hauptrolle in der totemistischen Mythologie. Es bewahrt diese Bedeutung zum Teil selbst dann noch, wenn die Zeit des eigentlichen Totemismus vorbei ist. Gleichwohl ist in gewisse Gebiete das Pflanzentotem eingedrungen. Dieser Prozeß läßt sich wieder am schönsten in dem Hauptgebiet der Entwicklungsgeschichte totemistischer Vorstellungen verfolgen, in Australien. Im Süden treffen wir nur Tiertotems; gegen den Norden tritt allmählich das Pflanzentotem hinzu, bis es endlich bei den nördlichsten Völkern Zentralaustraliens über das Tiertotem überwiegt. Nun finden sich Pflanzentotems außer in Australien vor allem in Melanesien, von wo sie daher über jene Inselkette, die sich von Neuguinea bis zur Nordküste Australiens erstreckt, leicht hierhier gelangen konnten. Daß aber in den ozeanischen Gebieten die Pflanze auch im Totemismus zu größerer Bedeutung gelangte, begreift sich ohne weiteres aus den äußeren Verhältnissen dieser Länder. Diese Inselwelt ist arm in ihrer Fauna. Freilich besitzt sie eine reiche Vogelwelt, die aber wenig Jagdbeute bietet. Dafür

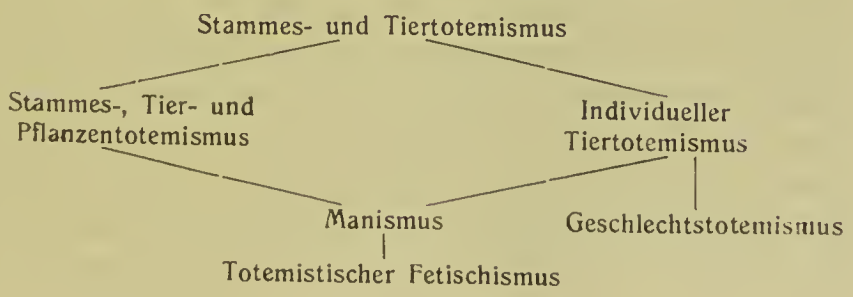
findet sich ein üppiges Pflanzenwachstum. So ist es vorwiegend die Pflanzenwelt, der sich von frühe an das Interesse zuwendet und deren sich daher auch Mythus und Sitte bemächtigen. Auf diesen Inseln ist daher sichtlich das Pflanzentotem entstanden. Von hier wurde es in Australien eingeführt und mit dem Tiertotem gemischt. In den Gebieten, in denen das Pflanzentotem Eingang fand, vollzog sich nun aber eine große Veränderung in den totemistischen Kulten. Erst von den Pflanzentotems aus sind wahrscheinlich jene Kultfeiern entstanden, die nicht, wie ursprünglich die stammestotemistischen Feste, hauptsächlich bei der Mannbarkeit der Jünglinge begangen werden, sondern die vornehmlich der Vermehrung der Totems bestimmt sind. Alljährlich zu gewissen Zeiten vereinigen sich die Angehörigen der befreundeten Clans zu Zauberzeremonien und Kulttänzen, den berühmten „Corroborri", wie sie mit ihrem einheimischen Namen genannt werden. Dabei sind diese Kulte zunächst der zauberhaften Vermehrung der Totempflanzen und -tiere bestimmt, und man kann wohl mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen, daß sich hier die Vermehrung der Pflanzen auf die der Tiere übertragen hat. Auch der Jäger will sich ja möglichst viele Jagdtiere verschaffen. Aber es ist doch hauptsächlich der Wunsch nach dem Gedeihen der Pflanzen, den die Wechselfälle des Wetters mit seinem unberechenbaren Schwanken zwischen befruchtendem Regen und verdorrendem Sonnenbrand herausfordern. Dies sind die Motive, die in den der Totemvermehrung bestimmten Festen, den „Intichiumafeiern", ihren Ausdruck finden. Es sind Feste, in deren Motiven sich vielfach noch die Gegenwart der Kulturvölker mit diesen fernen Kulten berührt. Wenn sich heute bei lange dauernder Dürre in manchen Gegenden Prozessionen über die Felder bewegen, um den Himmel um Regen anzuflehen, so ist dies immerhin eine analoge Erscheinung; nur daß die australischen Stämme nicht den Himmel, sondern die Totems, die Pflanzen selber, die sich vermehren, und die Tiere, die sich zur Jagd bieten sollen, anrufen, um sie durch Zauber zu beeinflussen.

Bei diesen der Vermehrung der Nährpflanzen und Jagdtiere bestimmten Zeremonien der Australier tritt nun noch eine dritte

Form von Totemobjekten in die Erscheinung, die sich darin von den beiden vorigen Klassen unterscheiden, daß sie nicht als selbständige Totemwesen, wohl aber als Träger der gleichen magischen Kräfte gelten, die den Tier- und Pflanzentotems eigen sind. Wir können sie im Unterschied von diesen kurz als die leblosen Totem bezeichnen. Es sind Steine oder Hölzer, die als magische Objekte bei den australischen Intichiumafesten, dann aber auch bei dem Empfängnistotemismus unter dem schon oben erwähnten Namen der „Churingas" zur Anwendung kommen. Ihr Unterschied von den lebenden Totems tritt darin hervor, daß die letzteren an sich schon mit magischen Eigenschaften begabt sind, während diese den leblosen Objekten durchweg erst von lebenden Zauberwesen, von den menschen- oder tierähnlichen Ahnen der Vorzeit mitgeteilt wurden. Diese haben sie dann den späteren Geschlechtern hinterlassen, um damit Zauber zu üben. So nehmen die Churingas zwischen Zauberwesen und Zaubergeräten eine eigentümliche Zwischenstellung ein. Sie werden sorgsam aufbewahrt, weil sie eben als Vermächtnisse der Ahnen gelten, und sie bergen zugleich, wie ihre Verwendung beim Empfängnistotemismus verrät, selbst die dämonische Macht des Ahnen in sich. Mitbestimmend bei ihrer Wahl ist wohl meist die Verwunderung, welche die oft auffallende Form dieser Objekte hervorruft. In den Gegenstand selbst verlegt wird diese Verwunderung zur wunderwirkenden Kraft. Nachdem dieser Prozeß einmal eingeleitet ist, wirkt dann nicht minder der Wunsch, solche zauberischen Hilfsmittel zu gewinnen, bei der Wahl mit, und er vermag schließlich, wie die weit verbreiteten Erscheinungen analoger Art zeigen, für sich allein das Objekt zum Träger magischer Kräfte zu stempeln. So sind es diese leblosen Träger eines auf die Totemahnen zurückgehenden Zaubers, in denen das Totemobjekt in den sogenannten Fetisch übergeht.

Jede der drei hier aufgeführten Arten von Totemobjekten, das Tier-, das Pflanzentotem und der totemistische Fetisch, kann nun in die drei oben erwähnten sozialen Formen des Totemismus eingreifen, während zugleich jene drei Objekte teilweise sich vermischen können. Dies geschieht namentlich insofern, als das

Tier zwar in weiter Verbreitung das alleinherrschende Totem ist, daß aber die Pflanze durchweg nur zusammen mit dem Tier vorkommt, wenn sie auch unter besonderen Bedingungen zur Vorherrschaft gelangen kann. Endlich der Totemfetisch ist in den Gebieten des Totemismus stets an die Tier- und Pflanzentotems gebunden, und zugleich steht er in naher Beziehung zu der überall den Totemglauben durchsetzenden Vorstellung menschenähnlicher Ahnen, als deren zauberkräftige Vermächtnisse diese Fetische betrachtet werden. Hier mündet also der Totemismus in Manismus einerseits und in Fetischismus anderseits, mit denen er sich besonders in den „Intichiumafesten" zu einem zusammengesetzten Kultus verbindet. Aus dem Stammestotemismus entwickelt sich ferner das individuelle Totem, aus dem, wie der Einfluß des Traumes auf dessen Wahl vermuten läßt, wahrscheinlich unter der Wirkung von Seelenvorstellungen, die den Stammestotemismus zurückdrängen, der Geschlechtstotemismus als ein vereinzelter Ausläufer hervorgeht. Als letztes bedeutsames Produkt des individuellen in seiner Verbindung mit dem Stammestotemismus entstehen endlich Anfänge eines Manismus, die von eigentümlichen Formen eines Fetischismus begleitet sind, den wir im Hinblick auf diese Entwicklung wohl als den „totemistischen Fetischismus" bezeichnen können. Das folgende Schema veranschaulicht diesen genetischen Zusammenhang:



9. Der Ursprung der Totemvorstellungen.

Mit dieser aus den Eigentümlichkeiten der verschiedenen Formen des Totemismus zu erschließenden Aufeinanderfolge hängt nun die Frage nach dem Ursprung der Totemvorstellungen auf das engste zusammen. Zur Beantwortung dieser Frage sind

aber sehr verschiedene Hypothesen aufgestellt worden. Unter ihnen mögen diejenigen, die einem früheren Stadium unserer ethnologischen Kenntnisse über diesen Gegenstand angehören, hier nur kurz erwähnt werden. Dahin gehört die Annahme Herbert Spencers, der ganze Totemismus sei aus den Tiernamen entsprungen, mit denen menschliche Individuen benannt wurden, wie Wolf, Hirsch, Adler, oder bei den Australiern Emu, Känguruh u. dgl. Solche Tiernamen seien vielleicht zuerst Spottnamen gewesen, ähnlich wie sie noch unter uns gelegentlich gebraucht werden. So sei aus einem individuellen ein Stammestotem entstanden. Der Name sei dann identisch geworden mit dem Ding, dem Tiere selbst, und so sei das Tier zum Schutz- und Ahnentier geworden. Andrew Lang hat die Zurückführung auf Spott- und Schimpfnamen beiseite gelassen, im übrigen aber an der Vermutung festgehalten, der Name sei das Ursprüngliche, der Ersatz des Namens durch das Tier oder die Pflanze das Sekundäre. Diese Theorie ist nicht so wunderlich, wie sie scheinen kann. Sie entspricht in der Tat insofern der Anschauung des Primitiven, als Name und Gegenstand für ihn eng verbunden sind. Wie sich der Naturmensch gelegentlich fürchtet, wenn er abgezeichnet wird, weil er meint, ein Teil seiner Seele werde in der Mappe des Zeichners hinweggetragen, so ist dem Primitiven sein Name ein Stück seiner selbst. Aber daß aus einer derartigen, immerhin nur gelegentlichen Tatsache eine so weit verbreitete und so weit verzweigte Erscheinung wie der Totemismus entsprungen sei, hat von vornherein wenig Wahrscheinlichkeit für sich. Auch finden sich in einem der Hauptgebiete des Stammestotemismus, in den östlichen Ländern Nordamerikas, z. B. bei den Irokesen, sehr ausgeprägte Eigennamen. Diese Namen sind aber nie Totem- und sie sind im allgemeinen auch keine Tiernamen, sondern sie sind manchmal von Blumen genommen, obgleich Pflanzentotems in Amerika nicht existieren, oder sie sind verschönernde Beinamen, wie sie noch innerhalb der höheren Kulturen vorkommen; auch findet sich keine Spur davon, daß diese Namen jemals in Totemnamen übergegangen sind.

Eine wesentlich andere Anschauung vertreten die um die

Kenntnis des australischen Totemismus hochverdienten Forscher Howitt und Spencer und Gillen. Nach ihrer Meinung sind es die Verhältnisse des Jägerlebens, die sich in dem Totemglauben spiegeln. Die Jagdtiere sind daher nach ihnen zunächst zu Totemtieren geworden. Wo die Pflanzennahrung eine große Bedeutung gewann, seien dann die Pflanzentotems hinzugetreten. Ein Zeugnis hierfür sehen sie hauptsächlich in jenen Intichiumazeremonien und -festen der Australier, die auf die Vermehrung der Totems gerichtet sind. Wenn bei diesen Festen z. B. Grassamen von den Angehörigen des Grassamentotems ausgestreut, oder wenn von den Mitgliedern des Eidechsentotems eine große Eidechse aus Lehm gebildet wird, von der Stücke ausgestreut werden, so sind dies Zauberzeremonien, die in gewissem Sinn die Saat- und Erntefeste späterer Zeit vorausnehmen. Nur wenden sich diese primitiven Zauberbräuche nicht an die regnenden Wolken oder an Himmelsgötter, um Segen für die Saat zu erflehen, sondern an die Objekte selbst, an die Tiere und Pflanzen, denen zauberische Kräfte zugeschrieben werden, durch die sie sich vermehren sollen. Und in Ländergebieten, wo es Saat und Ernte noch nicht gibt, wo der Mensch seine Nahrung nur durch Sammeln dessen gewinnt, was der Boden von selbst hervorbringt, sind solche Feste und Zeremonien gewissermaßen die natürlichen Vorläufer jener späteren Vegetationsfeste.

Von diesen Gesichtspunkten aus scheint daher die Hypothese der genannten Forscher manches für sich zu haben. Aber ein sehr wichtiges Moment spricht offenbar gegen sie. Es ist sehr wahrscheinlich, daß gerade diese Vermehrungszeremonien der Totems im Hauptlande des Totemismus, in Australien, erst mit den Pflanzentotems eingewandert sind. Diese Pflanzentotems scheinen, wie früher bemerkt, von dem melanesischen Inselgebiete hergekommen zu sein, wo das Totemtier zurücktritt, weil die Fauna arm und der Mensch in hohem Grade auf Pflanzennahrung angewiesen ist. Neben Tier-, namentlich Vogeltotems, die auch auf den Inseln verbreitet sind, finden wir daher im Norden von Australien überall das Pflanzentotem. Es ist, wie man wohl annehmen darf, auf jene papuanischen Einwanderungen zurückzuführen, die auch sonst noch melanesische Kulturobjekte in diesen Kontinent gebracht haben,

während im Süden, wo reiner Tiertotemismus herrscht, diese Zeremonien zurücktreten. Dasselbe gilt im ganzen von Amerika, wo sich analoge Feste, die an die Totems selbst gebunden sind, nicht vorfinden, sondern wo erst später die großen Vegetationsfeste, die bereits den Ackerbau und eine beginnende Himmelsmythologie voraussetzen, eine analoge Bedeutung gewinnen.

So hat sich in neuerer Zeit Frazer, der in seinem großen Werke über Totemismus und Exogamie die reichste Sammlung von Tatsachen der totemistischen Kultur gesammelt hat, einer wesentlich andern Theorie zugewandt. Er sieht den Ursprung aller Formen des Totemismus in dem Empfängnistotemismus. Da der letztere, wie früher bemerkt, wahrscheinlich aus dem individuellen entstanden ist, so kommt darin wieder eine individualistische Auffassung zum Ausdruck, analog wie in der Hypothese der Entstehung aus dem Namen. Den Empfängnistotemismus leitet Frazer aus dem Traum ab, den etwa da und dort einmal eine Mutter vor der Geburt des Kindes geträumt habe. Das Tier, das in diesem Traum erschienen, sei dann das Totem- oder Schutztier des Kindes geworden. Doch so möglich es ist, daß der Empfängnis- wie der Geschlechtstotemismus mit solchen Erscheinungen teilweise zusammenhängt — die Tatsache, daß die hier in Frage kommenden Tiere vorwiegend Nachttiere sind, spricht dafür — so scheint es doch kaum möglich, aus dem Motiv des Traums den Totemismus überhaupt abzuleiten; und noch weniger läßt sich diese Hypothese mit der Ausnahmestellung, die der Empfängnistotemismus innerhalb dieser Anschauungen einnimmt, vereinigen. Bilden doch die hierher gehörigen Vorstellungen in dem ganzen System der totemistischen Kultur spärliche Ausnahmen, die überdies, wie auch Frazer voraussetzt, durchaus nur als eine Abzweigung des individuellen Totemismus erscheinen, während dieser nach allen seinen Merkmalen selbst nur als ein Entwicklungsprodukt des Stammestotemismus aufgefaßt werden kann. Dennoch hat diese Hypothese in der Heranziehung des Traumes vielleicht insofern ein gewisses Recht, als sie auf Vorstellungen hinweist, die sichtlich beim Totemismus eine nicht geringe Rolle spielen, wie vor allem diejenigen Totemtiere zeigen, die sich besonders in Australien in häufigster Verbreitung finden.

und die auf die Beziehung des Totemismus zu den Seelenvorstellungen hinweisen.

In der Tat ist das Totem an und für sich schon die Verkörperung einer Seele. Entweder ist es die Seele eines Ahnen oder die Seele eines schützenden Wesens, die in einem Tier verkörpert gedacht wird. Die weiteren Totems, wie die der Pflanzen oder die Totemfetische (Churingas), sind hier offenbar sekundärer Art, nicht minder jene legendenhaften Wesen, die als Geister in den Churingas wohnen oder sie als Zaubermittel den Ahnen mitgeteilt haben. Das ursprüngliche Totem ist wohl immer ein Tier. Das Tier begegnet uns aber in der Fülle der über die Erde verbreiteten Seelenvorstellungen zugleich als das Hauptobjekt, das nach dem Tode des Menschen der Träger seiner Seele werden kann. Freilich ist nicht jedes Tier dazu in gleichem Grad geeignet, sondern gewisse Tiere, die entweder durch ihre schnelle Beweglichkeit, durch den Flug in der Luft oder durch andere, Überraschung oder unheimliches Grauen erregende Eigenschaften sich auszeichnen, sind vornehmlich Seelentiere. So gehören noch im heutigen Volksglauben neben den Vögeln besonders die Schlange, die Eidechse, die Maus zu den Seelentieren. Sehen wir uns nun, von diesen noch in die Gegenwart herabreichenden Vorstellungen ausgehend, unter den Totemtieren um, so springt in die Augen, daß die verbreitetsten Totems Seelentiere sind. So in Australien der Habicht, die Krähe, die Eidechse, in Amerika der Adler, der Falke, die Schlange.

In diesem Zusammenhang bezeichnet nun aber das totemistische Zeitalter zugleich einen wichtigen Wendepunkt in der Geschichte der Seelenvorstellungen. Beim primitiven Menschen ist noch diejenige die vor-, ursprünglich vielleicht die alleinherrschende, die wir kurz die „Körperseele“ genannt haben (S. 82). Die Seele bleibt beim Tode im Körper, darum flieht der Primitive entsetzt den Leichnam. Schon hier finden sich freilich in einzelnen Fällen Spuren eines Übergangs der Vorstellungen. Die Seele kann als dämonisches Wesen auch außerhalb des Körpers Wirkungen ausüben. Doch diese Vorstellungen bleiben im allgemeinen noch schwankend und unbestimmt. Da tritt, wohl nicht minder wie die sonstigen Änderungen der Kultur an den im Gefolge der Wande-

rungen der Stämme entstehenden Kampf und Krieg gebunden, ein Wandel ein, der, wie wir vermuten dürfen, von dem in solchen Kämpfen sich bietenden eindrucksvollen Schauspiel eines plötzlichen Todes ausgeht. Der im Kampf Getötete bietet den Wechsel zwischen Leben und Tod so unvermittelt, daß auf der einen Seite der Glaube an die Fortdauer der Seele im Körper zwar nicht endet, aber andern vollkommeneren Vorstellungen neben sich Raum läßt. So entwickeln sich hier zwei Reihen von Vorstellungen. Auf der einen Seite entweicht mit dem Blute die Seele, und das Blut tritt daher als der hauptsächlichste Seelenträger an die Stelle des ganzen Körpers. Die Magie des Blutes, die allein ein umfangreiches Kapitel in der Geschichte des Zauberglaubens bildet, und die sich über alle Zeitalter der Kultur erstreckt, wurzelt in dieser Vorstellung. Mit ihr verbinden sich dann noch weitere Motive, indem allmählich die inneren Teile des Körpers, die sich beim gewaltsamen Mord der Beobachtung darbieten, neben dem Blute zu Seelenträgern werden. Die Vorstellung eines plötzlichen Entweichens der Seele überträgt sich dann weiterhin von dem Getöteten auf den Sterbenden überhaupt. Im Augenblicke, wo sein letzter Atem entweicht, entfernt sich aus ihm die Seele. Sie wird daher als ein bewegliches Gebilde gedacht, vor allem als Tier, als Vogel, als rasch davonraschelnde Schlange oder Eidechse.

Alle diese Motive in ihrem Nebeneinander- und Gegeneinanderwirken werden uns unten, bei der Betrachtung der Seelenvorstellungen des totemistischen Zeitalters, beschäftigen. Hier können sie nur insoweit berührt werden, als in ihnen die Quellen des Totemismus selber zutage treten. Dafür sind aber vor allem die beiden Tatsachen entscheidend, daß erstens das ursprüngliche Totemobjekt und das dauernd verbreitetste das Tier ist, und daß zweitens unter den Totemtieren wieder die ursprünglichsten mit Seelentieren zusammenfallen. Zu den Seelentieren können sich dann leicht noch weitere gesellen, unter ihnen besonders auch solche, die als Jagdtiere fortwährend mit dem Menschen in Berührung kommen. Auf diese Weise kreuzen sich mit jenen Seelenmotiven andere, die teilweise in den auf den täglichen Nahrungserwerb, vor allem auf den Erfolg oder Mißerfolg bei der Jagd gerichteten Affekten ihre Quelle

haben. Unter dem Einfluß dieses Zusammenwirkens sind dann sichtlich die Seelenmotive überhaupt verblaßt, und es ist so lediglich das Totemtier in der ihm eigenen, zwischen der Vorstellung des Ahnen und des schützenden Dämons schwebenden Bedeutung übrig geblieben. Indem die zunächst nur als Nebenmotiv wirksame Nahrungssorge, an manchen Stellen begünstigt durch die Bedingungen der Naturumgebung, unter dem Einfluß zugewanderter Stämme mehr und mehr in den Vordergrund trat, mischten sich dann weiterhin die Tier- mit Pflanzentotems und stellten sich endlich jene Beziehungen beider zu leblosen Objekten her, die als fetischistischer Seitensproß des Totemismus diesen nochmals in enge Verbindung mit den Ahnenvorstellungen bringen, während sie zugleich auf den Übergang der tierischen in die menschlichen Ahnen hinwirken.

So erscheint denn die erste Entwicklung der Totemvorstellungen als ein Erzeugnis der Spaltung der primitiven Seelenvorstellungen in die Körperseele und in die Hauch- und Schattenseele. Daß die beiden letzteren zusammengehören, das bewährt sich überdies auch in der Geschichte des Totemismus. Wie im letzten Hauch des Sterbenden noch nach heutigem Volksglauben die Seele als Tier entweicht, so erscheint vor allem die Seele des vor kurzem Gestorbenen als ein luftiges Gebilde im Traum. Ein Abkömmling der Tierverwandlungen der Hauchseele ist nun das Totemtier. In den individuellen wie in den Empfängnis- und Geschlechtstotemismus spielt überdies die Schattenseele des Traumes hinüber.

So mündet hier der Totemismus unmittelbar in den Seelenglauben oder Animismus ein. Es ist diejenige Abzweigung des Seelenglaubens, der auf die Stammesorganisation wie auf die Glaubensvorstellungen der Völker einen lange nachwirkenden Einfluß geübt hat. Ehe wir uns diesen letzten Elementen des Totemismus und ihren weiteren Entwicklungen zuwenden, muß jedoch hier noch einer Vorstellungsreihe gedacht werden, die in ihrem Ursprung einen wichtigen Faktor der Totemvorstellungen selbst bildet: des Tabu.

10. Die Tabugesetze.

Es ist bezeichnend, daß Totem und Tabu zwei Begriffe sind, für die wir keine sie hinreichend übersetzende Wörter in unseren Kultursprachen besitzen. Beide sind den Sprachen sogenannter Naturvölker entnommen: das „Totem" einem Idiom der Nordamerikaner, das „Tabu" den polynesischen Sprachen. Das Totem hat sich, abgesehen von ethnologischen und völkerpsychologischen Werken, noch verhältnismäßig wenig in unserer Literatursprache verbreitet, das „Tabu" dagegen ist ziemlich populär geworden. Tabu heißt, was man nicht berühren darf oder sonst aus irgendeinem Grunde meiden soll, sei es wegen seiner besonderen Heiligkeit, sei es auch, weil es einen schädlichen Einfluß ausübt, also im Gegensatz zum Heiligen „unrein" ist, denjenigen befleckt, der damit in Berührung kommt. So vereinigen sich in dem Begriff des Tabu zwei entgegengesetzte Vorstellungen: die des Heiligen, das man wegen seiner Heiligkeit, und die des Unreinen oder Abscheulichen, das man wegen seiner häßlichen oder schädlichen Eigenschaften scheuen soll. Beide haben ihren Einigungspunkt im Begriff der Scheu. In der Tat gibt es ja eine Scheu, die wir als Ehrfurcht und eine andere, die wir als Abscheu bezeichnen. Die Geschichte der Tabuvorstellungen lehrt nun in unzweideutiger Weise, daß Ehrfurcht und Abscheu in diesem Falle aus derselben Quelle entsprungen sind. Was einer späteren Zeit Abscheu erweckt, das war dem totemistischen Zeitalter zumeist Gegenstand der Ehrfurcht oder mindestens der Scheu, eines Gefühls, bei dem Abscheu und Ehrfurcht noch undifferenziert ineinander fließen. Was hier dem Worte nach das Einfachere ist, das ist auch der Entstehung nach das Frühere. Ehrfurcht und Abscheu haben sich aus der Scheu entwickelt.

Geht man nun von dieser allgemeinen Definition des Tabu als eines Gegenstandes, der Scheu einflößt, aus, so ist allem Anscheine nach das früheste Objekt des Tabu das Totemtier. Es gehört zu den primärsten totemistischen Vorstellungen und Sitten, daß dem Angehörigen einer Totemgruppe der Genuß, manchmal auch die

Jagd seines Totemtieres verboten ist. Dieses Verbot kann natürlich nur aus dem allgemeinen Gefühl der Scheu heraus entstanden sein, das die Mitglieder des Totemverbandes von dem Genuß oder der Tötung des Totemtieres zurückhält. In vielen Gegenden primitiver aber bereits totemistischer Kultur scheint das Totemtier das einzige Objekt des Tabu zu sein. Schon dies macht es wahrscheinlich, daß eben hier der Anfang zur Entstehung von Tabuvorstellungen liegt. Doch wie das individuelle Schutztier lange das Stammestotem überdauert und sich weit über dessen Gebiet hinaus verbreiten kann, so hat auch das Tabu von diesem mit der Stammesorganisation eng zusammenhängenden Ausgangspunkte aus weitere Entwicklungen erfahren, welche die grundlegenden Totemvorstellungen überdauerten, nachdem diese entweder ganz oder bis auf Spuren verschwunden waren. So ist es namentlich gekommen, daß nicht die Urheimat des Totem, Australien, oder etwa das melanesische Gebiet, wo das Totem noch einigermaßen verbreitet ist, oder auch Nordamerika die Hauptstätten des Tabu sind, sondern Polynesien.

In Polynesien läßt sich daher am deutlichsten die Ausstrahlung der Tabuvorstellungen über jenen ihren Ausgangspunkt hinaus verfolgen. Hier treten die Tiere, die tabu sind, zurück; dagegen wird vor allem der Mensch selbst zum Tabu, nicht jeder einzelne, wohl aber die Bevorzugten, die Höherstehenden, der Priester, der Häuptling. So steht mit dieser Übertragung auf den Menschen die Entwicklung der Häuptlingschaft in enger Verbindung, ebenso die allmähliche Entstehung von Standesunterschieden. Der höhere Stand wird tabu für den niedrigeren. Vom Menschen überträgt sich dann diese Scheu auf seinen äußeren Besitz. Das Eigentum des Adligen ist tabu für jeden andern, und zwar gilt das hier nicht bloß als ein Polizeiverbot, ähnlich dem, wodurch auch anderwärts die Vornehmen etwa das Betreten ihrer Parks verbieten, sondern als ein religiöses Gesetz, dessen Übertretung eventuell mit dem Tode bestraft wird. Besonders ist der Häuptling und sein Besitz Gegenstand des Tabu. Wo die Tabuvorschriften streng waren, durfte niemand sich in seine Nähe wagen, niemand auch nur seinen Namen aussprechen. So konnte dies Tabu zu einer unerträglichen

Fessel werden. Der Häuptling auf Hawaii durfte nicht selbst die Speise in den Mund führen, weil er tabu war und durch seine Berührung mit der Speise auch diese tabu wurde. Er mußte sich also von einem Diener füttern lassen; die Gegenstände, die er berührte, wurden für alle andern tabu. Kurz, er wurde zum Gegenbild eines despotischen Herrschers, zum Sklaven einer despotischen Sitte.

Von der Einzelpersönlichkeit breitete sich ferner das Tabu über Plätze, Häuser und Ländereien aus. Das Mitglied der vornehmen Klasse konnte nicht nur sein bewegliches Eigentum, sondern auch sein Land mit Tabu belegen. Besonders aber war der Tempel Gegenstand des Tabu, und Priester und Tempel erhielten sich als Objekte des Tabu am längsten. Immerhin wirkte auch das Tabu der Tiere, die nicht genossen werden durften, lange nach. Waren sie zuerst als heilige Tiere gemieden, so wandelte sich bei ihnen in einer späteren Zeit dies Tabu des Heiligen in das des Unreinen um. So kehrt in gewissem Sinn diese Anschauung wieder zu ihrem Anfang zurück. Denn die Scheu vor dem von einer Totemgruppe heilig gehaltenen Tiere verbindet sich hier mit der Furcht, der Genuß seines Fleisches sei schadenbringend. Krankheit oder selbst der Tod folgen der Verletzung eines solchen Tabugebotes. Schon in seinen Ursprungsgebieten breitet sich aber das Tabu weiter aus. Es nimmt die schon in vortotemistische Zeit zurückreichenden Dämonenvorstellungen in sich auf. Vor allem die Leiche, dann auch die Kranken gelten als Tabu wegen des von ihnen ausgehenden dämonischen Zaubers; nicht minder der Priester, der Häuptling wegen ihrer Heiligkeit. Dergestalt wird das Tabu in dem Maße umfassender, als die eigentlichen Totemvorstellungen zurücktreten. So hatte in Polynesien das Tabu, mit dem die Vornehmen ihr Eigentum belegten, in der Sitte so sehr überwuchert, daß die ersten Erforscher dieser Gebiete der Meinung waren, das Tabu überhaupt bedeute hauptsächlich eine Einrichtung, durch die unter Benutzung des Aberglaubens der Massen die Besitzenden ihr Eigentum schützen wollten.

Eine der merkwürdigsten Ausdehnungen des Tabu ist endlich

das Verschwägerungstabu. Lehrt die Geschichte der Exogamie, wie sie uns in ihren frühesten Stadien in den totemistischen Ehegesetzen der Australier vorliegt, unzweideutig, daß die Scheu vor der Ehe zwischen Blutsverwandten nicht die Ursache, sondern mindestens zum größten Teil die Wirkung der überall in eine ferne Vergangenheit zurückreichenden exogamischen Sitten ist, so liegt ein zweites Gebiet der Eheverbote, das ebenfalls noch bis in unsere neueren Gesetzgebungen herabreicht, das der Verbindung zwischen Verschwägerten, von Anfang an außerhalb der exogamischen Gesetze. Vielmehr ist es klar, daß alle Verbindungen, die in dieser Beziehung z. B. unser heutiges Recht verbietet, nach der Totem- und Clanexogamie der Australier wie der Amerikaner erlaubte Verbindungen sind. Der gleichen Gruppe, aus der ein Mann seine Gattin wählen muß, gehört ja bei Mutterfolge ebenso seine Schwiegermutter wie seine Frau an; nicht minder sind bei Vaterfolge der Gatte und der Schwiegervater Totemgenossen. Gleichwohl gibt es ein anderes Gebiet der Sitte, welches schon bei den primitivsten Formen der Exogamie mit dieser verbunden zu sein pflegt, und welches die Lücke, die hier die ursprüngliche Totemexogamie gegenüber unserer heutigen Gesetzgebung bietet, in höchst merkwürdiger Weise schließt. Es ist dies eben das Gebiet der Tabugebote. Eines der frühesten und verbreitetsten unter ihnen ist das Schwiegermuttertabu. Ihm entspricht nicht in gleicher Häufigkeit, aber sichtlich als eine zuweilen mit ihm verbundene Parallelerscheinung das Schwiegervatertabu. Beide mögen sich in ihrer Verbreitung etwa analog verhalten wie Mutter- und Vaterfolge im ursprünglichen Zustand der Gesellschaft, wo ja ebenfalls die erstere die vorwiegende ist. Doch soll damit keineswegs ein kausaler Zusammenhang zwischen diesen Erscheinungen behauptet werden. Vielmehr beruhen beide wahrscheinlich auf übereinstimmenden Motiven, die nur, ähnlich wie bei der Verwandtenehe, gegenüber der Mutter stärker wirken als gegenüber dem Vater. Allgemein äußert sich aber das Schwiegerelterntabu darin, daß der Gatte möglichst vermeiden muß, seiner Schwiegermutter, die Gattin ihrem Schwiegervater zu begegnen. Nun ist es augenfällig, daß diese Sitte, insofern ein solches Vermeiden der

Begegnung die Ehe ausschließt, eine Art Ergänzung zur Exogamie ist. Niemand darf, wo Mutterfolge besteht, seine Mutter heiraten, und niemand kann, wo Schwiegermuttertabu besteht, seine Schwiegermutter heiraten. Dasselbe gilt für Vater und Tochter, Vater und Schwiegertochter bei der Vaterfolge. Diese Analogie zeigt vielleicht den richtigen Weg zur Interpretation der Erscheinung. Sicherlich würde es verkehrt sein, das Schwiegermuttertabu für eine Erfindung zu halten, die absichtlich gemacht worden sei, um die Ehe zwischen Verschwägerten in direkter Linie zu verhindern. Wohl aber bietet sich hier eine natürliche Assoziation, die die Scheu vor der Ehe mit der eigenen Mutter, wie sie durch das exogamische Verbot, wenn nicht erzeugt, so doch in hohem Maße gesteigert worden ist, unmittelbar auf die Schwiegermutter übertragen läßt, um nun zwischen ihr und dem Gatten ihrer Tochter ein Tabu zu erzeugen, das zwischen Mutter und Sohn durch die enge Verbindung, in der beide von frühe an stehen, unmöglich ist. Infolge jener Assoziation bilden Mutter und Schwiegermutter, bzw. Vater und Schwiegervater eine Einheit analog der, die zwischen Mann und Frau besteht. Was für den Mann gilt, gilt auch für die Frau; ebenso was für die Mutter des Mannes gilt, gilt nicht minder für die Mutter der Frau.

Ein sprechendes Zeugnis für die Wirkung einer Assoziation, die dieser, dem Schwiegermuttertabu zugrunde liegenden vollkommen analog ist, bildet eine Sitte, die zwar in der Regel nur in lokaler Beschränkung, dafür aber an den verschiedensten Punkten der Erde vorkommt, also offenbar unabhängig entstanden ist. Dies ist die Sitte des sogenannten Männerkindbettes oder der „Couvade". Sie findet sich unter andern sogar bei einem europäischen Stamm, bei den Basken der Pyrenäen, diesem merkwürdigen Bruchstück einer vorindogermanischen Bevölkerung Europas; und gelegentlich kommt sie hier in einer wohl durch die größere Arbeitsbelastung der Frauen gesteigerten Form vor, so daß die Wöchnerin bereits ihre Wirtschaft besorgt, während der Mann auf seinem freiwilligen Lager die Gratulationen der Verwandten entgegennimmt. Auch gebietet die Sitte, daß er sich gewissen asketischen Geboten unterwirft, namentlich daß er den Genuß bestimmter Speisen ver-

meidet. Offenbar beruht dies auf einer Assoziation zwischen Mann und Frau, welche der zwischen den beiden Müttern des Ehepaares durchaus entspricht. Das Kind verdankt beiden sein Dasein. Beide müssen daher den Geboten gehorchen, die seine Geburt mit sich bringt. So sind sie denn auch dem gleichen Tabu unterworfen. Denn wie nach einer weitverbreiteten Sitte die Wöchnerin und das neugeborene Kind als Tabu gelten, so überträgt sich dies, wo die Couvade besteht, auf den Gatten.

Bekanntlich ist das Schwiegermuttertabu in seinen letzten Nachwirkungen noch heute nicht erloschen, wenn es auch, wie so manche andere dereinst ernst gepflegte Sitte, scherzhafte Formen angenommen hat. Gibt es doch keine andere Verwandtschafts- oder Verschwägerungsart, die so sehr wie die der unglücklichen Schwiegermutter im Leben wie in der Posse und in den Scherzen der Witzblätter von der Satire verfolgt wird. Doch neben dieser bekannteren Nachwirkung des uralten Tabu, das auf der Schwiegermutter und, wenn auch in geringerem Grade, auf dem Schwiegervater ruht, wird man wohl jene Eheverbote zwischen Verschwägerten, die noch wesentliche Bestandteile unserer heutigen Ehegesetze bilden, als ernstere Nachwirkungen jener frühen Gebote der Sitte betrachten dürfen. Dies schließt natürlich nicht aus, daß diese Verbote berechtigt sind, und daß sie unserem natürlichen Gefühl entsprechen. Aber auch hier gilt, daß jedes Recht im allgemeinen eine weit zurückreichende Entwicklung voraussetzt, und daß nicht minder die Gefühle, die uns heute als natürliche und ursprüngliche erscheinen, irgend einmal entstanden sind und sich in mannigfachem Wandel der Motive zu ihren heutigen Formen entwickelt haben.

Neben allen diesen Entwicklungen des Tabu und über sie hinaus bleibt übrigens am längsten dessen ursprünglichste Form bestehen: das Tabu des Essens gewisser Speisen, namentlich des Essens vom Fleisch gewisser Tiere, das seltener auch auf einzelne Pflanzen sich ausdehnt. Letzteres ist wohl, ähnlich dem Pflanzentotemismus, eine Übertragung: so besonders das bei der griechischen Sekte der Orphiker und von ihnen aus auch bei den Pythagoreern bestehende Tabu der Bohne. Weit länger hat das Tabu

mancher Tiere seine Geltung behauptet. Gerade hier hat sich aber zugleich ein wichtiger Wandel dieser Anschauungen vollzogen, der fast einem Übergang in den Gegensatz der ursprünglichen Bedeutung gleichkommt. Einen Beleg hierfür gibt der levitische Priesterkodex Israels. Die grübelnde Kasuistik der Priester hat bis ins einzelne vorgeschrieben, was der Israelit essen darf und was für ihn tabu ist. Aber dieses Tabu hat für den Israeliten nicht die Bedeutung des Heiligen, sondern des Unreinen. Das ursprüngliche Tabu des Essens vom Fleische eines Tieres hatte in der totemistischen Periode dem heiligen Tiere gegolten. Das ist das Tabu in seiner ursprünglichen Form. Der Australier scheut sich, von dem Fleische seines Totemtiers zu essen, nicht weil es unrein ist, sondern weil er eine dämonische Rache fürchtet, wenn er das Schutztier seiner Gruppe verzehrt. Im Priesterkodex hat sich dieses Heilige ganz und gar in das Unreine umgewandelt, welches den befleckt, der von ihm ißt. Als Tiere, die für unrein erklärt werden, begegnen uns aber merkwürdigerweise wieder in erster Linie uralte Totemtiere, das Käuzchen, die Fledermaus, der Adler, die Eule usw., und von den Tieren, die im Meere oder am Meere leben, dürfen nur diejenigen gegessen werden, die Schuppen tragen, also die eigentlichen Fische, nicht aber die schlangenartigen. Ebenso sind die Schlange und das schlangenartige Gewürm tabu, nicht minder zahlreiche Vögel, lauter uralte Totemtiere. Dagegen steht an der Spitze der Tiere, die gegessen werden dürfen, das Rind, dann das Schaf, die Ziege, kurz die Tiere der Acker- und der Hirtenkultur. In dem Maße als die ursprünglichen Zaubermotive des Tabu verschwinden, tritt also an ihre Stelle das Motiv des Abscheus, das den Gegenstand, welcher den Abscheu erweckt, zum Unreinen macht. Wer ihn berührt, befleckt sich im physischen wie im moralischen Sinne und bedarf der läuternden Reinigung in den durch den Kult vorgeschriebenen Formen. So kann man sich denn bei der Aufzählung der Tiere, die nach dem Priesterkodex tabu sind, nicht des Eindrucks erwehren, daß diese unreinen Tiere diejenigen sind, die eine frühere Kultur des gleichen Volkes als Seelen- und Totemtiere für heilig hielt, so daß diese Speiseverbote mit der gegen

falsche Götzendienste eifernden Predigt auf gleicher Linie stehen. Alles das ist ja der Kult einer früheren Zeit. Ebenso gehört dahin das Verbot, das Blut der Tiere zugleich mit dem Fleische zu genießen. Auch hier schimmert der weit verbreitete und sicherlich dereinst auch bei den Israeliten geltende Glaube durch, daß man in dem Blut die seelische Kraft der Tiere sich aneignen könne. Kehrt doch das Priestergesetz das Motiv dieses Genusses direkt in sein Gegenteil um. Denn es heißt ausdrücklich im Text: „Im Blut ist das Leben; ihr sollt aber mit dem Fleische nicht zugleich das Leben zerstören".

Mit dem Wandel der Vorstellungen des Tabu aus einem Heiligen, welches die Scheu des Menschen herausfordert, zu einem Unreinen, Dämonischen, das nicht minder diese Scheu, aber in der Form des Abscheus erregt, steht endlich eine Gruppe von Anschauungen und Sitten in naher Beziehung, die durch diese letzte Art des Tabu angeregt werden, und die als dessen Nachwirkungen noch weit in die kommende religiöse Entwicklung hineinreichen. Dies sind die Reinigungsriten in ihrem Zusammenhang mit den Vorstellungen des Reinen und Unreinen. Das Wort „Lustratio", mit dem die Römer diese Riten bezeichneten, ist eigentlich zutreffender als das deutsche Wort „Reinigung", weil es nicht bloß, wie dieses, auf nur eine Seite dieser Gebräuche hinweist. Dazu kommt, daß der Gedanke der Reinigung nicht einmal der primäre ist, gerade so wie ja auch der Begriff des Unreinen in der Entwicklung des Tabu nicht der ursprüngliche sein kann. Dagegen entspricht die Vorstellung, daß durch die Berührung eines Gegenstandes oder durch den Genuß einer Nahrung, z. B. eines bestimmten Tieres, eine dämonische Wirkung auf den Menschen entstehen könne, durchaus jenem primitiven Denken, wie es in der Furcht vor der Leiche, vor der Krankheit und in andern ähnlichen Erscheinungen sich äußert. Von dem Dämon, der in dem gemiedenen Gegenstand verborgen ist, gilt es sich zu befreien. Dieser Trieb ist ein so unwiderstehlicher, daß, wo immer die Vorstellung des Tabu sich regt, auch die der Lustration oder der zauberischen Gegenwirkung gegen dessen Macht wirksam wird. So stehen sich Zauber und Gegenzauber hier wie überall gegen-

über. Zugleich sind aber die Mittel eines solchen Gegenzaubers in den verschiedensten Regionen der Erde nicht nur von höchst übereinstimmender Art, sondern sie bleiben sogar auf den verschiedenen Stufen der Kultur äußerlich die gleichen. Denn es gibt schlechthin nur drei Mittel, welche die Verletzung des Tabu wieder aufheben: das Wasser, das Feuer und die magische Übertragung.

Das erste Mittel, das uns geläufigste, ist das Wasser. Wie das Wasser den physischen Schmutz wegnimmt, so auch die seelische, die dämonische Befleckung, nicht symbolisch — denn Symbole in unserm Sinne gibt es in primitiven Zuständen nicht — sondern magisch. Das Wasser, dieses verbreitetste Element, ist auch das verbreitetste Zaubermittel in der Form der Lustration. Doch neben dem Wasser steht das Feuer, meist als das wirksamere, und jedenfalls als das ursprünglichere. Auch das Feuer nimmt die Verunreinigung oder die dämonische Wirkung weg, der sich ein Mensch ausgesetzt hat. Besonders aber ist es dem Feuer eigen, daß es nicht bloß eine vorangegangene Befleckung beseitigt, sondern daß es zugleich gegen eine künftige Befleckung schützt. Diese Vorauswirkung hat sich dann freilich auch auf das Wasser übertragen, wie denn überhaupt die Lustrationsmittel für einander eintreten, so daß ein jedes Eigenschaften übernehmen kann, die ursprünglich nur einem andern zukommen. Eine weitere Form der Reinigung besteht endlich in der magischen Übertragung vom Menschen auf andere Gegenstände oder auf andere Wesen, z. B. von einem Menschen auf ein Tier. Diese Form steht dann wieder in naher assoziativer Beziehung zu einer Menge noch in den modernen Aberglauben hineinreichender magischer Bräuche. Es sei hier nur an den früher erwähnten Bandzauber erinnert, bei dem z. B. eine Krankheit auf einen Baum übertragen wird, um den man ein Band legt.

Bei den primitiven Kultzeremonien der Australier treffen wir fast nur die Lustration durch das Feuer. Nicht minder spielt dieses noch in Amerika, namentlich bei den Kultzeremonien der Pueblovölker, eine große Rolle. Ein gewaltiges Feuer wird angezündet und um dieses werden Tänze vollführt. Bei der Männerweihe der Australier

müssen die Jünglinge bald in die dichteste Nähe des Feuers treten, bald über dasselbe hinüberspringen. Auf diese Weise werden sie gegen künftige Anfechtungen gefeiht. Doch dieser Feuerzauber reicht noch bis in spätere Zeiten. Ein Überlebnis solcher Art ist das noch heute in vielen Gegenden Europas bestehende Johannisfeuer, das in Süddeutschland nach seinem Ursprung häufig noch „Sonnwendfeuer" genannt wird. Auch hier springen die jungen Burschen und Mädchen über das Feuer, der Gefahr des Anbrennens sich aussetzend, und es besteht der Glaube, wenn man sich in diesem Moment etwas wünsche, so treffe das ein. Wieder ist also, wie schon bei der australischen Männerweihe, diese Lustration durch Feuer ein auf die Zukunft gerichteter Zauber.

Weit verbreiteter als das Feuer ist aber das Wasser als Lustrationsmittel. Es hat überall die Herrschaft erlangt und zugleich in höherem Grad die ursprüngliche Bedeutung bewahrt. Dabei vereinigt es von frühe an die beiden Eigenschaften der Beseitigung einer Befleckung, die durch die Verletzung eines Tabugebotes verursacht ist, oder in weiterer Übertragung der Reinigung von einer Schuld, und des Schutzmittels gegen künftige Befleckung und Schuld. Schon in den Anfängen der Tabugebräuche ist so das Bad, die Abwaschung, ein allgemein gebrauchtes Mittel der Reinigung. Dagegen dient die Besprengung mit Wasser, die noch in den christlichen Kultus hereinreicht, hauptsächlich der Reinigung für die Zukunft. Bei den sogenannten Jordanfesten der griechisch-katholischen Kirche wird zuerst durch den Zauber des Priesters ein beliebiges Wasser in Jordanwasser umgewandelt. Mit diesem besprengt, vertraut dann der Gläubige darauf, daß er im Lauf des nächsten Jahres keine Sünde tun werde.

Seltener ist im ganzen die dritte Form der Lustration, die magische Übertragung. Die israelitische Legende bietet für sie ein bezeichnendes Beispiel in dem Ziegenbock, den Aaron, mit den Sünden der Israeliten belastet, in die Wüste treibt. Er nimmt den Bock, legt ihm beide Hände auf den Kopf und raunt ihm die Sünden Israels ins Ohr. Dann wird der Bock in die Wüste gejagt, wo er die Sünden an einem abgelegenen Ort vergraben soll. Übrigens findet sich eine analoge neutestamentliche Geschichte im

Evangelium Matthaei. Hier lesen wir, wie Jesus einen von vielen Dämonen besessenen Menschen in Galiläa von diesen Dämonen befreit, indem er ihnen befiehlt, in eine Schweineherde zu fahren, die gerade in der Nähe ist. Da die Dämonen vorher gebeten hatten sie nicht zu vernichten, so wurden sie in diese Tiere gebannt; aber da sich die Schweine in einen nahegelegenen See stürzten, gingen mit ihnen auch die Dämonen unter.

Auf diese Weise stehen Totem, Tabu, Lustration und Gegenzauber ursprünglich in nahem Zusammenhang, während außerdem jede dieser Bildungen neue Triebe ansetzen und sich selbständig weiter entwickeln kann. So das Totem in den mannigfaltigen Formen von Schutzdämonen, das Tabu in der Übertragung auf die verschiedensten Objekte, denen sich die Gefühle der Scheu und des Abscheus zuwenden, und endlich die Lustration in allen den Gegenwirkungen, die im menschlichen Gemüt die Vorstellungen der Befleckung und der Schuld auslösen. Daneben gehen aber diese Bildungen wieder auf gewisse elementarere Vorstellungen zurück, die sich ihrerseits weit über diese Gebiete hinaus erstrecken. Auf der einen Seite wurzelt der Totemglaube im Seelenglauben, auf der andern weisen die Totemvorstellungen auf weitere Beziehungen hin. So wirken die Totemahnen in gewissen leblosen Objekten, wie in den Churingas der Australier, denen sie magische Wirkungen mitteilen. Indem das Totemtier zugleich Ahnentier ist, leitet es aber hinüber zu den Vorstellungen menschlicher Ahnen, die sich zuerst neben den Tierahnen, dann über ihnen zu Kultobjekten erheben können. Demnach sind es drei Reihen von Vorstellungen, die hier teils die Grundlage des Totemismus bilden, teils sich über diesen hinaus erstrecken, um in die mannigfaltigsten weiteren Entwicklungen als konstituierende Bestandteile einzugehen. Wir bezeichnen diese drei Gebiete kurz als Animismus, Fetischismus und Manismus. Der Animismus in der hier gemeinten Bedeutung besteht in den mannigfachen Formen des Seelenglaubens. Unter Fetischismus dagegen verstehen wir allgemein den Glauben an die dämonische Macht lebloser Objekte. Manismus endlich ist die kultische Verehrung der Ahnen des Geschlechts oder des Stammes. Der Manismus leitet so den ursprünglichen Totemis-

mus in den höheren Ahnenkult über, der seinerseits in den Heroenkult mündet und durch diesen die Brücke bildet zum Götterkult.

11. Der Seelenglaube im totemistischen Zeitalter.

Seelenvorstellungen bilden, wie wir schon sahen, die Grundlagen des Totemglaubens, daher solche bereits in das vortotemistische Zeitalter zurückreichen, wenn auch ihre weitere Entwicklung sichtlich erst dieser Periode angehört. Bezeichnen wir das ganze große Gebiet des Seelenglaubens als Animismus, so erstreckt sich daher dieser in den mannigfachsten Formen von den primitivsten bis zu den höchsten Kulturstufen. Seine zusammenhängende Betrachtung an dieser Stelle wird aber dadurch nahegelegt, daß dem totemistischen Zeitalter die Entwicklung der Hauptformen des Seelenglaubens und ihrer Wandlungen angehört, wobei in diese Wandlungen der Totemismus ebenso bestimmend eingreift, wie er selbst von Anfang an mit Seelenvorstellungen zusammenhängt.

Auf diese Weise bildet der Seelenglaube einen unzerstörbaren Faktor aller Mythologie und Religion. Darum ist es begreiflich, daß manche Mythologen und Religionspsychologen überhaupt Mythologie und Religion auf den Animismus zurückführen, indem sie aus den Seelenvorstellungen zunächst die Dämonen- und Ahnen- und dann die Götterkulte hervorgehen lassen. So Edward Tylor, Herbert Spencer, Jul. Lippert und manche andere. Aber so zweifellos der Seelenglaube ein wichtiger Faktor des mythologischen und religiösen Denkens ist, so ist er doch nur ein Faktor neben andern. Gerade als solcher bedarf er jedoch in seinen eigensten Bedingungen einer gesonderten Betrachtung, weil nur diese uns zugleich das Verständnis seines Zusammenhangs mit den sonstigen Faktoren des mythologischen Denkens vermitteln kann. Und hier, inmitten des totemistischen Gedankenkreises, wo uns die Wandlungen der Seelenvorstellungen in besonders ausgeprägter Form begegnen, ist vor allem der Ort dieser allgemeinen Zusammenhänge zu gedenken. Gehört doch dieser Zeit allem Anschein nach der wichtigste Vorgang an, der in der Entwicklung des Seelenglaubens

überhaupt eingetreten ist: die Unterscheidung der an den Körper gebundenen Seele, die wir um dieser bleibenden Gebundenheit willen kurz die Körperseele nennen, und einer aus dem Körper entweichenden Seele, die unabhängig von ihm ihr Dasein weiter führen kann, daher sie denn auch — diese Vorstellung ist besonders der totemistischen Zeit eigen — in andern lebenden Wesen, vorzugsweise in Tieren, dann in Pflanzen und endlich in leblosen Gegenständen verkörpert werden kann. Wir nennen diese Seele die Psyche, die Hauch- oder Schattenseele. Hauchseele ist sie, weil der Hauch des Atems vielleicht der erste Anlaß dieser Vorstellungen ist, Schattenseele, da namentlich das Traumbild die weitere Form eines schattenhaften, sichtbaren, aber nicht tastbaren Abbildes des Menschen gestaltet hat. Als flüchtiges, rasch erscheinendes und wieder verschwindendes Gebilde ist die Schattenseele eine Abart der Hauchseele. Beide gehen leicht ineinander über und werden daher als eine und dieselbe Psyche angesehen.

Man darf vermuten, daß die Scheidung jener beiden Hauptformen der Seele, der Körper- und der Hauch- oder Schattenseele, eng gebunden ist an die veränderte Kultur der totemistischen Zeit. Der primitive Mensch flieht den Leichnam, ja schon den Kranken, wenn er sieht, daß sich diesem der Tod naht. Der Leichnam bleibt liegen, selbst der Todkranke wird in hilflosem Zustande zurückgelassen, und der Weiterlebende meidet die Stätten, wo der Tod gewaltet hat. Das wird anders in einem mit Kampf und Tod, vor allem mit dem plötzlichen Tod durch die Waffe vertraut gewordenen Zeitalter, wie es sich uns schon bei den Eingeborenen Australiens in der Bewaffnung mit Speer und Schild zu erkennen gibt. Der Kämpfer, der getroffen von der tödlichen Waffe erliegt, dessen Blut fließt, und der umgeben von seinen Mitkämpfern verscheidet: er bietet ein ganz anderes Bild als jener einsam Sterbende der primitivsten Zeit, vor dessen Anblick die Überlebenden fliehen. Zu den ursprünglichen Vorstellungen von der im Körper verborgenen und nach dem Tode in der Umgebung als unsichtbarer Dämon umgehenden Seele tritt so eine weitere Reihe. Jetzt sieht man im Blut die Seele den Körper verlassen. Plötzlicher aber

entweicht sie noch in dem letzten Atemzug, wo man sie unmittelbar als Wölkchen, als Hauch zu sehen oder ihren Übergang in ein rasch bewegliches oder irgendwie ein unheimliches Gefühl erweckendes Tier wahrzunehmen glaubt. Mit dieser Vorstellung von der Hauchseele verbindet sich dann leicht der Glaube an das Erscheinen dieser vom Körper geschiedenen Psyche im Traumbild, in welchem sie vorübergehend die Schattengestalt ihres ursprünglichen Körpers wieder annimmt.

Das Merkwürdigste in dieser ganzen Entwicklung ist nun, daß keineswegs, wie man denken könnte, mit der Entstehung der Hauch- und Schattenseele die Vorstellung von der Körperseele schwindet. Vielmehr bleiben beide ruhig nebeneinander bestehen, wie denn vor allem beim Tod im Kampf die diesen heterogenen Gebieten zugehörigen Anschauungen, daß die Seele im Blut den Körper verlasse, und daß sie sich im Atem entferne, unmittelbar sich verbinden können. Deutlich finden wir diese Verbindung noch bei Homer, wo die Hauchseele zum Hades hinabfährt, um dort als traumähnlicher Schatten ein bewußtloses Dasein zu führen, während gleichzeitig nicht bloß an das Blut, sondern auch an andere Teile des Körpers die Körperseele gebunden ist. Unter diesen Teilen gelten dann wieder bestimmte Organe als Seelenträger: so das Herz, die Atmungsorgane, das Zwerchfell, letzteres wahrscheinlich in Verbindung mit den ihm benachbarten Nieren, die zumeist innerhalb dieser primitiven Seelenvorstellungen als ein Hauptsitz seelischer Kräfte gelten. Daß diese beiden Formen, die Körperseele und die Hauchseele, noch auf lange hinaus nebeneinander fortdauern, wird aber von dem Seelenglauben nicht im mindesten als ein Widerspruch empfunden. Handelt es sich doch hier überhaupt nicht um Begriffe, an die der Maßstab wissenschaftlichen Denkens in dem Sinne angelegt werden könnte, daß man bei ihnen bestrebt wäre, die einzelnen Bestandteile einander anzupassen oder Widersprüche auszugleichen. Noch innerhalb der hohen Kultur der alten Ägypter hatte sich der feste Glaube an die Körperseele erhalten, und das ganze System der Konservierung der Leichen durch Einbalsamierung war auf diesen Glauben gegründet. Darum blieb der Mumie der Mund geöffnet,

damit der Gestorbene vor dem Totenrichter sich rechtfertigen könne. Darin, daß die Mumie sorgfältig in ihre Grabkammer eingeschlossen wurde, damit sie dem Verkehr der Lebenden fern bleibe, lebte zugleich noch ein Rest jener Furcht vor der dämonischen Macht der Körperseele fort, der die Anfänge des Seelenglaubens kennzeichnet. Daneben hatte sich aber auch hier die Vorstellung einer rein geistigen Seele entwickelt, die getrennt von dem Körper in einem Totenreich weiterlebe, aus dem sie gelegentlich zur Mumie zurückkehre. So löste hier das mythologische Denken in dieser einfachen Form eines Verkehrs der verschiedenen Seelen den Widerspruch zwischen Einheit und Vielheit der Seelenbegriffe, der späterhin noch mannigfach die Philosophie beschäftigen sollte.

Die Körperseele empfängt übrigens daraus, daß auf einer vorgerückteren Kulturstufe die körperliche Organisation ein Gegenstand näherer Beobachtung wird, starke Antriebe zu einer fortschreitenden Differenzierung. Gewisse Teile des Körpers werden nun zu bevorzugten Seelenträgern. Unter ihnen nehmen solche, die, wie gewisse Sekrete und Wachstumsprodukte, von dem Körper sich scheiden, eine Art Zwischenstellung zwischen der eigentlichen Körperseele und der Hauchseele ein. Dahin gehört in allererster Linie das Blut. Bei manchen Völkern, so besonders bei den Bantus in Südafrika, tritt auch der Speichel in Konkurrenz mit dem Blute, vielleicht weil hier die Assoziation mit der im Hauch des Atems entweichenden Seele naheliegt. Doch ist die Blutseele die weitaus allgemeinere und dauerhaftere dieser Vorstellungen. In ihren Nachwirkungen reicht sie bis in unsere Zeit herab. Denn wenn wir von der „Blutsverwandtschaft“ reden, welche die durch ihre Abstammung einander nahestehenden Menschen verbinde, so kann das Blut hier wohl als eine Art Reminiszenz an jene alte Vorstellung von der Blutseele gedeutet werden. Ist doch, mit dem nüchternen Auge des Physiologen betrachtet, das Blut einer der vergänglichsten Bestandteile des Körpers, so daß vom Blute des Vaters oder der Mutter jedenfalls nichts Bleibendes auf die Nachkommen übergeht, sondern viel eher festere Bestandteile der Gewebe sich dauernd vererben mögen. Obgleich also das Blut eines

der vergänglichsten Gebilde ist, betrachtet man es fortan als den Träger des zwischen Familienmitgliedern und selbst zwischen stammverwandten Nationen bestehenden Zusammenhangs. In lebendigeren Färbungen und Formen tritt uns aber diese Blutseele auf primitiven Stufen entgegen. Der Austausch des Blutes vermittelt hier bei der Schließung der sogenannten Blutsbrüderschaft nach einem verbreiteten Glauben die Stiftung einer wirklichen Blutsverwandtschaft. Bei der Eingehung dieser Brüderschaft entnimmt nach der wahrscheinlich an sehr vielen Orten der Erde entstandenen Sitte jeder der beiden, die das Bündnis eingehen, aus einer kleinen Verwundung, die er sich beibringt, einen Tropfen Blutes und überträgt ihn auf die ähnlich verwundete Stelle des andern. Indem hier der Tropfen des getauschten Blutes das Blut überhaupt nicht etwa bloß symbolisch, sondern in voller Wirklichkeit vertritt, sind die beiden, die den Bund eingegangen, nächste Blutsverwandte, also Brüder geworden.

Doch diese Vorstellung von der Seele im Blute hat auch ihre Kehrseite. Sie besteht in der Scheu vor dem Vergießen des Blutes, da mit diesem der Verwundete seiner Seele beraubt werde. Dies führt dann unmittelbar zu dem Glauben, durch das Trinken des Blutes könne man die seelische Kraft des geopferten Menschen oder Tieres gewinnen, eine Vorstellung, die sich auch auf andere Körperteile, besonders auf die spezifischen Seelenträger, wie auf das Herz und die Nieren, überträgt. So kann zwischen jener Scheu und diesem Streben ein Kampf der Affekte entstehen, bei dem sich die Entscheidung bald der einen, bald der andern Seite zuneigt. Das Primäre ist aber um so mehr das Streben, mit dem Blute die in diesem enthaltene Seele sich anzueignen, als auch hier der Kampf, der zugleich die Leidenschaft zur Vernichtung des Gegners entflammt, wahrscheinlich den nächsten Anlaß zur Betätigung dieses Blutglaubens bietet. Das Blut des getöteten Feindes zu trinken, sein Herz zu verzehren, das sind Regungen, in denen der Trieb, den Gegner zu vernichten, und der andere, seine seelischen Kräfte sich selbst untertan zu machen, einander verstärken. Hier liegt daher wahrscheinlich auch der Ursprung aller Anthropophagie, die durchaus nicht, wie gewöhn-

lich geglaubt wird, bei den primitivsten Stämmen verbreitet ist, vielmehr gerade bei ihnen ganz zu fehlen scheint, um da erst in ihren primären Formen wie in ihren Ausartungen hervorzutreten, wo auch die Bewaffnung und die sonstigen Erscheinungen auf den Kampf der Stämme, also auf den Beginn des totemistischen Zeitalters hinweist, dem ja neben der Ausbildung der andern Seelenvorstellungen vor allem auch die Blutseele zufällt. Demnach ist oder war bis vor kurzer Zeit die Anthropophagie nicht in den primitivsten, jenseits der totemistischen Kulturgrenze liegenden Gebieten, sondern gerade im Umkreis dieser Kultur und zum Teil im Zusammenhang mit ihren Kulten zu finden. Hier ist im blutigen Opfer neben dem Tier auch der Mensch zum Objekt des Opfers geworden. In dieser Form reicht das Menschenopfer noch in den Götterkultus hinüber, und in ihm findet dann die Anthropophagie in dem Vorrecht namentlich des Priesters, von dem Fleisch des Opfers zu essen, vorübergehend sogar eine religiöse Weihe. Neben solchen Zaubermotiven hat freilich frühe schon auch der Nahrungstrieb zur Erhaltung und Verbreitung der Anthropophagie beigetragen. Doch ist es schon im Hinblick auf diese relativ späte Entstehung sehr unwahrscheinlich, daß das Nahrungsbedürfnis allein, wie man namentlich für die tierarmen ozeanischen Gebiete angenommen hat, ohne jene magischen und kultischen Ursprungsmotive jemals zu ihr geführt hätte.

Wie in der weiteren religiösen Entwicklung das Menschenopfer durch das Tieropfer abgelöst und die kultische Anthropophagie durch das verbreitetere und ihr wahrscheinlich überall vorausgehende Essen vom Fleisch des Opfertieres verdrängt wird, so zeigt nun aber gerade diese Zeit der Rückbildung Erscheinungen, die deutlich darauf hinweisen, daß zugleich die der Aneignung der Blutseele widerstrebende Scheu vor dem Blute mitgewirkt hat. Überaus bezeichnend ist hier das Verbot des israelitischen Priesterkodex, das Blut der Tiere zu genießen. Das ursprüngliche Motiv des Blutgenusses ist zum Motiv der Enthaltung von diesem Genusse geworden, — ein Gegenmotiv, in welchem dieses Verbot, wie in manchen andern Fällen, zugleich eine geflissentliche Abwehr der Sitte einer früheren Zeit bedeuten

mag. Dagegen wird bei den Israeliten, wie bei vielen anderen semitischen Stämmen, das Blut der Tiere am Opferaltar ausgegossen: was dem Menschen versagt ist gebührt den Göttern, denen in dem Blut das Leben der Tiere geweiht wird.

Neben dem Blut gelten sodann einer frühen, wahrscheinlich in die Anfänge der totemistischen Kultur hineinreichenden Zeit hauptsächlich zwei Organkomplexe als bevorzugte Träger der Körperseele: die Nieren mit dem sie umgebenden Fett und die äußeren Geschlechtsorgane. Beide werden, wie die in vielen Sprachen ursprünglich übereinstimmenden Namen für „Nieren" und „Hoden" andeuten, wohl für zusammengehörige Organe gehalten, eine Anschauung, zu welcher der Verlauf der die Nieren und Geschlechtsorgane scheinbar verbindenden Ureteren herausfordern mag. Auch für die Geschichte dieses Glaubens an die in den Nieren und ihren Anhangsorganen ruhenden seelischen Kräfte finden sich bemerkenswerte Zeugnisse in der Bibel. In den älteren Schriften des Alten Testaments werden vielfach neben dem Herzen die Nieren als Träger der Seele genannt. So wenn von Gott gesagt wird, daß er „Herz und Nieren prüft", oder wenn der von Trübsal und Krankheit heimgesuchte Hiob klagt, „erbarmungslos spalte der Herr seine Nieren". Neben dem Blut sind daher auch nach den Opfervorschriften der Israeliten die Nieren mit dem umgebenden Fett das Gott wohlgefälligste Brandopfer. Rationalistisch hat man dies gelegentlich dahin gedeutet, das genießbare Fleisch behalte der Mensch für sich, aber die minder genießbaren Teile des Opfertiers spende er den Göttern. In einer Zeit des Verfalls der Opferidee mögen solche Motive mitgewirkt haben. Doch das ursprüngliche Verhältnis ist jedenfalls das umgekehrte: der wertvollste Teil gebührt den Göttern, und das sind die bevorzugten Träger der Seele. Die Seele des Opfers sich anzueignen, früher das Streben des Menschen selbst, ist für eine spätere Zeit mit entwickeltem religiösem Kultus das Vorrecht der Gottheit geworden.

Aber es sind nur ältere Zeugnisse der Sitte und der kultischen Überlieferung, in denen die Niere diese Rolle spielt, und es ist, wie schon angedeutet, nicht unwahrscheinlich, daß sie diese Stel-

lung der Meinung verdankt, sie sei ihrer Lage entsprechend, als ein zentrales Organ anzusehen, von dem insbesondere die Geschlechtssphäre beherrscht sei. Hierfür spricht denn auch die Tatsache, daß in der Weiterbildung dieser Vorstellungen von der Körperseele mehr und mehr die äußeren Geschlechtsorgane an ihre Stelle treten, die nun auf lange hinaus diese Herrschaft behaupten. In diesem Sinne kann wohl der in zahlreichen orientalischen Kulten verbreitete und aus ihnen in die griechische und römische Welt eingedrungene Phalluskult als das letzte und zugleich dauerndste Erzeugnis dieser ursprünglich auf die Nieren und ihre Umgebung zurückgehenden Vorstellungen von einer zentralen Körperseele betrachtet werden. Auch der Phallus ist hier zunächst nicht etwa ein bloßes Symbol männlicher Kraft, sondern er ist der Sitz dieser Kraft selbst. Indem sie als eine zeugende, schöpferische gedacht wird, ist sie der Gottheit in gesteigertem Maße eigen, und wie die Eigenschaften der Gottheit ihrem Bilde, so teilt sich diese Kraft der Gottheit dem Phallus mit. Neben den Göttern und ihnen vorausgehend sind es daher vornehmlich die Dämonen der Felder, die das Reifen und Wachsen der Samen hervorbringen, als deren adäquate Verkörperung der Phallus gilt. In dieser Gestalt der phallustragenden Fruchtbarkeitdämonen reichen so diese Vorstellungen wahrscheinlich bis in das totemistische Zeitalter zurück. Die weitere Entwicklung der aus dieser Form der Körperseele erwachsenen Kulte fällt jedoch erst der folgenden Periode zu, der die Ausbildung des Götterglaubens angehört, und in der im Zusammenhang mit diesem nun auch der Phallus zu einem allgemeinen magischen Symbol schöpferischer Kraft wird. Endet diese Herrschaft, so zieht sich dann dieses Symbol nach einer auch bei andern Erscheinungen zu beobachtenden Regel vielfach wieder auf sein engeres Ursprungsgebiet zurück.

Erstrecken sich auf diese Weise in Rudimenten und Überlebnissen die primitiven Formen der Körperseele weit in die spätere Kultur, so gewinnt nun aber zuerst neben ihnen und dann mehr und mehr sie verdrängend die zweite Hauptform des Seelenglaubens, die Psyche, die überwiegende Macht. Hier ist die ur-

sprünglichste Form, die der Hauchseele, zugleich die beharrlichste. Die Vorstellung, daß im letzten Atemzug die Seele den Sterbenden verläßt, und daß demnach der Hauch des Atems beseelende oder Zauberwirkungen ausübt, oder daß in ihm die Seele von einem Menschen auf den andern übergehen kann, ist ein allverbreiteter und wahrscheinlich an vielen Orten unabhängig entstandener Glaube. Bei manchen primitiven Stämmen treffen wir die Sitte, daß über das Lager des Sterbenden ein Kind gehalten wird, damit die Seele in dieses übergehe, oder aber, daß ein Angehöriger der Familie sich über den Sterbenden beugt, um seine Seele zu empfangen. In Virgils Aeneis findet sich eine ergreifende Schilderung, wie die Schwester der Dido nach deren Tod die Seele, die, wie sie annimmt, als luftartiges Gebilde herumirrt, zu haschen sucht, während sie gleichzeitig vorsichtig das Blut aus der Wunde entfernt, damit nicht die Seele im Körper zurückbleibe. Hier sehen wir eng verbunden die Blut- und die Hauchseele.

Eine besonders wichtige Rolle spielt nun unter den weiteren Schicksalen der Hauchseele ihr Übergang in irgendein flüchtiges Tier. Teils sind es in der Luft schwebende Vögel, teils auf der Erde kriechende Tiere, die durch die Art ihrer Bewegung ein unheimliches Grauen hervorrufen, wie Eidechse oder Schlange, die hauptsächlich als solche Metamorphosen der Psyche gelten. Merkwürdige Dokumente einer Verbindung von Vogel und Schlange als Seelenträgern besitzen wir in bildlichen Darstellungen der Eingeborenen von Nordwestamerika, in denen das Fliehen der Seele aus dem Körper durch eine auf einem vogelähnlichen Schiffe sitzende menschliche Gestalt dargestellt wird, aus deren Mund eine Schlange hervorkommt. Hier sind drei Vorstellungen verbunden, die auch sonst einzeln oder vereinigt bei der Wanderung der Seele nach dem Tode vorkommen: der Seelenvogel, das durch die Assoziation mit dem fliegenden Vogel nahegelegte Seelenschiff, das in dem über den Styx der Unterwelt führenden Schiff der Antike wiederkehrt, und endlich die Seelenschlange, die als die direkt den Körper verlassende Seele dargestellt ist. Diese weitverbreitete Vorstellung der Seele als Schlange, an die sich

durch eine weitere Assoziation der Fisch angeschlossen hat, mag, abgesehen von der Furcht, die die kriechende Schlange erweckt, auch auf die Erscheinungen der Fäulnis der Leiche zurückgehen, bei welcher der aus dem Körper kriechende Fäulniswurm unmittelbar als Schlange erfaßt wird. So begegnen sich hier abermals Körperseele und Psyche, und in dieser Verbindung vermitteln sie die Vorstellung der inkorporierten Seele, die ja in gewissem Sinne eine in eine Körperseele zurückverwandelte Psyche ist.

Bei diesen Vorstellungen von der inkorporierten Seele mündet nun der Totemismus direkt in den Seelenglauben ein. Unter dem Einfluß der sonstigen Motive des Totemismus erweitern sich aber zugleich diese Vorstellungen. Es sind jetzt nicht mehr bloß die ursprünglichsten Seelentiere, Vogel, Schlange, Eidechse, die als Verkörperungen der Seele gelten, sondern es treten Tiere hinzu, die zum Leben des Menschen in näherer Beziehung stehen, wie besonders die Jagdtiere. Daran schließen sich dann auch die weiteren Übertragungen, deren oben gedacht wurde. Tritt das Interesse an der Beschaffung der vegetabilischen Nahrung zu dem an der Jagd, so breiten sich die nämlichen Vorstellungen auf die Pflanzen aus, deren Sprossen und Wachsen immer noch an seelische Kräfte erinnert, wenn auch hier der größere Abstand vom Menschen die dem Tiertotem eigene Ahnenvorstellung in den Hintergrund drängt. Um so mehr läßt das Sprossen und Wachsen selbst den magischen Charakter dieser vegetabilischen Totems hervortreten, so daß eben darum hauptsächlich das Pflanzentotem jene Zauberzeremonien und Kultfeste zur Entwicklung bringt, die der magischen Vermehrung der Totems bestimmt sind. Dieses Verblassen des im Tiertotemismus lebenden Seelenglaubens bewirkt dann aber leicht noch den weiteren Übergang von der mit dämonischen Kräften ausgestatteten Pflanze auf leblose Objekte, die auf Grund irgendwelcher Eigenschaften, die ihnen selbst zukommen, oder äußerer Beziehungen, in die sie gebracht werden, ähnliche magische Anschauungen erwecken. Auf diese Weise vermittelt die Hereinziehung der Pflanze in den Bereich der Totemvorstellungen zugleich den Übergang vom Totem zum

Fetisch. Auf der andern Seite leitet dagegen, je mehr in dem Tiertotem das Ahnentier zum Übergewicht gelangt, aber zugleich mit der Erhöhung der Kultur die Erinnerung an menschliche Vorfahren eine größere Bedeutung gewinnt, der tierische zum menschlichen Ahnen hinüber. So sind Fetischismus und Manismus folgerichtige Weiterbildungen des Totemismus. Nach verschiedenen Seiten gewandt bilden sie doch Entwicklungsformen, die sich keineswegs ausschließen, sondern fernerhin, ebenso wie das Tier- und das Pflanzentotem, von denen sie ausgegangen sind, eng miteinander verbunden sein können.

Ehe wir uns diesen weiteren Folgen des totemistischen Seelenglaubens zuwenden, sei aber noch einer bedeutsamen Wirkung gedacht, die er auf ein wichtiges Gebiet der Sitte, auf die Formen der Bestattung ausübt. Wie überhaupt in diesen Formen die an den Tod und die Zukunft der Seele nach dem Tode geknüpften Anschauungen zum Ausdruck kommen, so spiegeln sich ganz besonders auch in den Wandlungen der Bestattungsbräuche im Beginn und im Verlauf der totemistischen Periode die wichtigen Veränderungen, die hier eintreten. Der primitive Mensch flieht, wie wir sahen, die Leiche. Er läßt, einzig beherrscht von der Furcht vor dem entweichenden Dämon, den Toten liegen, wo er gestorben ist. Hier gibt es also überhaupt keine Bestattung, oder es sind höchstens dürftige Anfänge einer solchen zu finden. Nicht der Tote muß dem Lebenden weichen, sondern dieser räumt jenem das Feld. Vom Beginn der totemistischen Kultur an, die, an Waffenkampf und plötzlichen Tod gewöhnt, zwar nicht die Furcht vor dem Tode, wohl aber die vor dem Toten allmählich verliert, ändert sich die Szene. Allerdings schwindet die ursprüngliche Sitte nicht ganz, die Leiche im Freien, in der Nähe der Stätte, wo der Tod eingetreten ist, niederzulegen. Aber diese Stätte wird nicht mehr geflohen, vielmehr wendet sich nun der Leiche eine ängstliche Erwartung und Beobachtung zu. Wie man im Kampf das Blut des Gefallenen trinkt, um sich dessen Kraft anzueignen, so möchte man auch die Seele des an Krankheit Gestorbenen im Augenblick, wo sie den Körper verläßt, in sich aufnehmen. Anklänge an diese Sitte begegnen uns ja, wie die oben erwähnte

Schilderung vom Tode der Dido bei Virgil zeigt, noch in viel späterer Zeit. Innerhalb des totemistischen Vorstellungskreises aber, wo der Glaube an die Körperseele noch ungleich lebendiger ist und sich bereits mit den Tierverwandlungen der Psyche kreuzt, während gleichzeitig der Brauch, den Toten ungeborgen niederzulegen, fortbesteht, wandelt sich die Behandlung der Leiche trotz dieser äußeren Übereinstimmung nahezu in ihr Gegenteil um. Man läßt sie nicht mehr in der Lage, in der der Tod eingetreten ist, sondern sie wird auf einem Erdhügel ausgestreckt. Das ist die sogenannte „Plattformbestattung", die, wie man sieht, einen deutlichen Übergang zur Bestattung unter der Erde, dem Begräbnis, bildet. Ehe der Erdhügel die Leiche deckt, bildet er eine Unterlage, auf der sie zur Schau gestellt wird, gewissermaßen ein primitives Paradebett. Man hat diese Bestattungsweise als charakteristisch für die Herrschaft des Totemismus überhaupt bezeichnet. Ist das auch entschieden zu weit gegangen, da selbst in den Hauptgebieten ihrer Verbreitung, in Ozeanien und Australien, neben ihr andere Formen keineswegs fehlen, so bilden doch die Erscheinungen, die diese Bestattungsform begleiten, charakteristische Merkmale für die hier eintretende Mischung der Seelenvorstellungen. Auf der einen Seite wird nämlich der besonders in einem feuchten tropischen Klima verhältnismäßig früh eintretende Ausfluß der Fäulnissäfte aus der Leiche als ein Ausfließen der Seele, analog dem im Blute beim gewaltsamen Tode, gedeutet, und, wie man das Blut trinkt, um sich die Seele des Sterbenden anzueignen, so drängen sich hier die Angehörigen hinzu, um den Leichensaft zu genießen, — eine Übertragung, wie sie ähnlich zuweilen vom Blut auf den Speichel oder auf sonstige Sekrete geschieht. Auf der andern Seite gilt der erste Fäulniswurm, der sich aus der Leiche entfernt, als der Seelenträger. So mischen sich hier Körperseele und Psyche an ihren Grenzgebieten, denn, wie die Flüssigkeiten, die den Körper verlassen, an sich Bestandteile der Körperseele sind, aber in ihrer Trennung vom Körper der in einem äußeren Gegenstand inkorporierten Psyche ähneln, so ist umgekehrt der Fäulniswurm eine Inkorporierung der Psyche, bei der diese selbst unmittelbar aus der Körperseele hervorgeht.

Dieses Doppelspiel der Seelenformen begegnet uns denn auch in den andern Bestattungssitten, die in den Gebieten der totemistischen Kultur und ihrer nächsten Ausläufer vorkommen. So bei manchen Indianerstämmen Nordamerikas, wo die Leiche begraben, aber in dem aufgeschütteten Erdhügel ein kleines Loch angebracht wird, um der Psyche den Austritt aus dem Körper oder auch die Rückkehr zu ihm zu gestatten — eine Anschauung vom Commercium zwischen Körper und Psyche, die sich in ausgebildeterer Gestalt noch in die Jenseitsmythologie der alten Ägypter erstreckte. Nicht minder erscheint als eine Vorstufe der in Ägypten geübten Mumifizierung das von der Vorstellung der Bindung der Seele an den Körper getragene Austrocknen der Leiche an freier Luft, sowie der besonders in Amerika beobachtete Brauch, die Leiche zunächst zu begraben und dann nach längerer Zeit wieder auszugraben, um den Schädel oder auch andere Knochen als Seelenträger zu bewahren. Dem liegt sichtlich die Anschauung zugrunde, in diesen beharrenden Teilen beharre auch die Seele, wozu sich dann beim Schädel noch die Erinnerung an die Bedeutung der am Kopfe vereinigten Organe für den Lebenden gesellen mag. Es ist möglich, daß die übel berufene Kopfjagd der Indianer ursprünglich in solchen Vorstellungen wurzelt, wenn auch schon lange der aufbewahrte, mit Vorliebe als äußerer Schmuck der Hütte verwendete Schädel oder sein Vertreter, der Skalp, zur bloßen Siegestrophäe geworden ist, analog den Hirsch- und Rehgeweihen, mit denen unsere Jäger ihre Wohnräume ausstatten. Unter allen jenen Bestattungsweisen, die dem totemistischen Zeitalter eigen sind, wird aber schließlich die reine Umkehrung der Plattformbestattung, das Begräbnis, an vielen Orten offenbar noch in der gleichen Absicht geübt, in welcher der Primitive die Leiche flieht. Man will den Dämon des Toten in die Erde bannen, damit die Lebenden ungestört ihren täglichen Beschäftigungen nachgehen können. Darauf weisen mannigfache Begleiterscheinungen hin: so der Brauch, die Erde des Grabes festzustampfen oder den Grabhügel mit Steinen zu beschweren. Auch die Sitte, den Leichnam möglichst bald nach eingetretenem Tod zu begraben, wie sie noch in das Gesetz der Israeliten hinüberreicht, ist

schwerlich in ihrem Ursprung eine hygienische Maßregel, sondern sie wurzelt in jener Dämonenfurcht, die, wo der Lebende selbst nicht mehr vor dem Toten flieht, um so mehr die schleunige Bannung der Leiche in dem sicheren Schutz der Erde fordert. Eine andere Form, in der sich diese Dämonenfurcht äußert, besteht darin, daß vor dem Begräbnis Arme und Beine des Leichnams an den Körper gebunden werden. Sichtlich denkt man sich dabei die Fesselung auf den Dämon des Toten übertragen, der dadurch ebenso an das Grab gebannt bleibe, wie die gefesselte Leiche dieses nicht mehr verlassen kann. So entstehen die sogenannten „Hockergräber", die man noch heute bei den Buschmännern sowie bei australischen und melanesischen Stämmen vorfindet. Dabei ist freilich insofern allmählich ein Wandel eingetreten, als das Binden unterlassen, die Stellung aber beibehalten wurde, — immerhin ein Symptom der schwindenden Furcht vor dem Dämon des Toten.

Auf diese Weise entwickelt sich innerhalb der totemistischen Zeit, getragen von der üppig wuchernden Fülle alter und neuer Seelenvorstellungen, eine große Mannigfaltigkeit von Bestattungsformen. Unter ihnen hat sich das Begräbnis als die einfachste, die sich zudem mit den verschiedensten Vorstellungen von den Schicksalen der Seele verbinden ließ, allein in die kommenden Zeiten gerettet. Nur eine Form ist der totemistischen Periode jedenfalls zum größten Teile noch unbekannt: die Leichenverbrennung. Gleichwohl gehören auch ihre Motive in den Umkreis der Anschauungen, die in den Tabu- und Lustrationsgebräuchen ihren Ausdruck finden. Es ist daher nicht unmöglich, daß sie selbst bis in das totemistische Zeitalter hinaufreicht. Doch ist das Begräbnis nicht nur überall die frühere, sondern es ist auch in den meisten Teilen der Erde die dauernde Form der Bestattung geblieben. Nur in einzelnen Gebieten ist sie durch die Verbrennung ersetzt worden. Vor allem ist diese schon in früher Zeit in den Gebieten der indogermanischen Völker zu finden, während die Semiten allerorten an dem Begräbnis festhielten. Wenn in alt-babylonischer Zeit, wie es scheint, die Verbrennung vorkam, so ist es daher wahrscheinlich, daß diese

der der semitischen Einwanderung vorausgehenden sumerischen Kultur angehörte. Aber auch bei den indogermanischen Völkern war das Begräbnis ursprünglich allgemein. In Griechenland bestand es noch in der Zeit der mykenischen Kultur. Dagegen gilt bei Homer die Verbrennung bereits als die herrschende Bestattungsform. Nicht minder ist sie bei den Germanen, Iraniern, Indern schon frühe verbreitet. Aber sie steht überall unter einer Bedingung, die im allgemeinen wohl über die Grenzen dieses Zeitalters hinausweist. Erstens ist es bezeichnend, daß uns Spuren der Leichenverbrennung unter den prähistorischen Funden erst bei dem Eintritt der Bronzezeit begegnen, in einer Zeit also, wo die Anwendung intensiverer Wärmegrade möglich war, wie solche zum Schmelzen der Metalle erforderlich sind. Die gewaltige Glut, die nötig war, um die Bronze zu schmelzen, konnte wohl den Gedanken erwecken, auch den Menschen gewissermaßen im Feuer zu schmelzen. Dennoch sind solche äußere Bedingungen nur hilfreiche Nebenumstände. Die entscheidende Frage, welche Motive dazu geführt haben, die Bestattung in der Erde mit der Verbrennung zu vertauschen, ist damit nicht beantwortet, und sie ist, da die wirtschaftlichen Motive, die dem Streben der Gegenwart, zur Feuerbestattung zurückzukehren, bei jener ihrer ersten Einführung jedenfalls nicht wirksam waren, ein noch nicht gelöstes Problem. Nur psychologische Wahrscheinlichkeitsgründe lassen sich hier geltend machen. Solche werden nun in der Tat namentlich durch die Zeremonien nahegelegt, welche die Leichenverbrennung in dem Lande begleiten, wo sie bis zum heutigen Tag eine hohe kultische Bedeutung bewahrt hat, in Indien. Ist doch in Indien bis zur Gegenwart herab auch die Verbrennung der Witwe des Verstorbenen kaum auszurotten gewesen. Hier kann nun vor allem an zweierlei Motive gedacht werden. Einmal werden wir unten sehen, wie die Opferbräuche und unter ihnen besonders die weitere Entwicklung des Totenopfers in naher Beziehung zu den Tabu- und Reinigungsgebräuchen stehen. Die Reinigung von der Verletzung eines Tabuverbotes wird aber hauptsächlich durch zwei Mittel bewirkt: durch das Wasser und das Feuer, durch das letztere schon in sehr primitiven Zuständen. Nun gilt vor allem die

Leiche als tabu, ihre Berührung verunreinigt und erfordert eine nachfolgende Lustration. Aber da die Leiche den, der sie berührt hat, gleichfalls tabu macht, so daß er, ehe die Lustration erfolgt ist, nicht berührt werden darf, so wirkt dies durch eine jener assoziativen Umkehrungen, wie sie uns auf mythologischem Gebiet allerorten begegnen, auf die Leiche selber zurück. Auch sie soll rein werden durch eine Lustration, der sie unterworfen wird. Eine solche Reinigung von allen irdischen Schlacken vermittelt nach indischen Vorstellungen das Feuer. Die Seele wird rein, wenn der Leib verbrannt wird. Daran heftet sich aber, wie wir vermuten dürfen, noch eine zweite Vorstellung. Im Rauche, der von der der Verbrennung übergebenen Leiche aufsteigt, entfernt sich die Seele, die Psyche. Der Körper bleibt in der Asche zurück, jene schwebt im Rauch zum Himmel empor. Damit tritt die Verbrennung der Leiche in nahe Beziehungen zur Himmelsmythologie, die ja bei den indogermanischen Völkern, bei denen die Leichenverbrennung zu Hause ist, ebenfalls verhältnismäßig frühe sich ausbildete. Auch darin scheiden sich die Semiten, die erst spät und wahrscheinlich unter indo-arischem Einflusse die Vorstellung von einer Himmelswanderung der Seele aufnahmen, während sie trotzdem an der altüberlieferten Begräbnissitte festhielten. Eine Angleichung dieser verschiedenen Elemente lag aber wohl darin, daß man jene Himmelswanderung der Seele ihrem Verweilen unter der Erde erst in einem späteren, ans Ende der Zeiten verlegten Auferstehungsakt folgen ließ. In dieser Verbindung durch den Auferstehungsgedanken hat dann bekanntlich auch das Christentum die im Judentum ausgebildeten Vorstellungen und mit ihnen die Begräbnissitte übernommen.

12. Der Ursprung des Fetisch.

Bezeichnen wir, wie üblich, mit dem Namen „Fetisch“ einen beliebigen natürlichen oder, wie der Name (franz. fétiche von lat. facticius „künstlich gemacht“) andeutet, künstlich verfertigten leblosen Gegenstand, dem dämonische Kräfte zugeschrieben werden, so scheint auf den ersten Blick eine weite Kluft den Fetisch

von der Psyche zu trennen. Dennoch sind die Beziehungen beider sehr enge, wie der totemistische Ursprung gewisser primitiver Fetischformen zeigt. In den Kulten der totemistischen Clans werden Zaubersteine, Zauberhölzer als mächtige Werkzeuge verehrt und aufbewahrt, die nach der Sage von Zauberwesen einer fernen Vorzeit gestiftet worden sind. In sie ist damit die Zauberkraft dieser Ahnen übergegangen, durch sie können die Pflanzen und Tiere, die dem Menschen zur Nahrung dienen, vermehrt werden, durch sie kann Unheil abgewehrt, können insbesondere Krankheiten geheilt werden. Dies ist nun aber das allgemeine Merkmal, das dem Fetisch über diese spezielle Ursprungsweise hinaus eigen ist, daß in ihm ein seelenartiges dämonisches Wesen verkörpert gedacht wird. In der Tat liegen die meisten und die noch jetzt als typisch geltenden Erscheinungen des sogenannten Fetischismus außerhalb jener totemistischen Kulte. Vor allem ist es der afrikanische Fetischismus, der, anscheinend eine von dem Totemismus unabhängige Kultform bildend, dem Bild des Fetisch sein Gepräge gegeben hat. Bei den Sudannegern sind solche Fetische in der Regel künstliche, aus Holz gefertigte Objekte, nicht selten mit der fratzenhaften Nachbildung eines menschlichen Gesichts versehen. Doch in ihrer Bedeutung als Zaubermittel unterscheiden sie sich nicht von den sogenannten Churingas der Australier, obgleich die letzteren im allgemeinen zufällig aufgefundene Naturobjekte sind, die sich nur durch ihre auffallende Form von gewöhnlichen Steinen und Hölzern unterscheiden. In beiden Fällen, bei dem künstlichen und bei dem natürlichen Fetisch, ist es offenbar die Form, die das leblose Objekt zum dämonischen Seelenträger gemacht hat. Doch besteht das Wesen des Fetisch nicht darin, daß er ein lebloses Objekt ist, sondern daß in ihm ein dämonisches seelenartiges Wesen als Träger von Zauberwirkungen verborgen gedacht wird.

In dieser gegenüber seiner wahrscheinlichen totemistischen Ursprungsform erweiterten Bedeutung findet sich nun der Fetischismus über die ganze Erde verbreitet. Er ist ein direkter Ausläufer der Körperseele insofern, als ja auch an die Teile des

menschlichen Leibes schon solche Zauberwirkungen gebunden sind. In diesem Sinne gilt z. B. in Australien und anderwärts besonders die Niere als zauberkräftig, ebenso das Blut und das Haar, das, wie wir auch aus der biblischen Simsonlegende wissen, als ein spezifischer Sitz dämonischer Kraft angesehen wird und als Zaubermittel noch im modernen Aberglauben eine Rolle spielt. So erscheint die Übertragung seelischer Eigenschaften auf äußere leblose Objekte einerseits dieser Wirksamkeit der Seele in einzelnen Teilen des Körpers nahe verwandt; anderseits schließt sie sich eng an die Inkorporierung der Seele in selbständigen Wesen an, besonders in solchen, die durch ihre Gestalt und ihr Gebahren Affekte der Überraschung oder der Furcht erregen. Und je weiter sich hier der Gegenstand, in dem ein solcher Dämon seinen Sitz nimmt, von den gewohnten Formen lebender Wesen entfernt, um so mehr wird nun dessen dämonisches Wirken zu einem reinen Erzeugnis der Affekte, von denen die das Objekt belebende Phantasie geleitet wird. So ist, während dem Totemtier und in gewissem Grad selbst der Totempflanze ein von ihrer eigenen Natur ihnen aufgeprägter Charakter gewahrt bleibt, der Fetisch das ausschließliche Produkt der Gemütsbewegungen des Fetischgläubigen. Hat das Totem, besonders das Totemtier, immer noch zu einem guten Teil die Natur einer Seele, der Fetisch ist ganz und gar zum Dämon geworden, von den in Stürmen, einsamen Klüften und andern unheimlichen Orten hausenden Dämonen nur dadurch verschieden, daß er ein an das vorgefundene oder selbstverfertigte Objekt gebundener Dämon ist. Damit nimmt er aber um so mehr die Eigenschaft an, nur der Träger der Affekte seines Besitzers zu sein, seiner Furcht wie seines Hoffens, jeweils der augenblicklichen Stimmung sich anpassend.

So ist denn auch die Ausbildung der Zaubervorstellungen in bevorzugter Weise an diese Verkörperung dämonischer Wesen in leblosen Gegenständen gebunden. Begünstigend kommt dem der Umstand zu Hilfe, daß diese Gegenstände überallhin wandern, und daß sie den Menschen selbst überdauern können, so daß sie schon durch dieses Beharren gegenüber lebenden Geschöpfen, die von seelenartig dämonischen Wesen bewohnt sind, einen Vorzug ge-

winnen. Kann sich doch in ihnen nun der Zauberglaube ganzer Generationen verdichten, wie das noch auf der Stufe des Götterglaubens die wachsende Verehrung zeigt, die einem Heiligtum mit seinem zunehmenden Alter zuteil wird. Hiervon abgesehen wird aber der Fetisch nicht, wie zum Teil wenigstens das Totemtier oder das die Körperseele in sich bergende Organ, um seiner selbst willen geschätzt, sondern er ist nur Mittel zu äußeren Zauberzwecken. Hier liegt daher vor allem der Übergang vom Seelenglauben zum reinen Zauberglauben. Deshalb läßt sich von einem „Kultus des Fetisch" nur insofern reden, als dieser durch äußere Zeremonien zu Zauberwirkungen veranlaßt wird. Von Ehrfurchts- und Dankesbezeigungen, wie sie schon der Seelen- und der Totemkult, dann aber in gesteigertem Grade der Götterkult mit sich führt, kann bei solchem Fetischkult nicht die Rede sein. In dieser rein auf Zauberzwecke gerichteten Form begegnen wir ihm vornehmlich in den afrikanischen Sudanländern, wo er zugleich allem Anschein nach den primären Seelen- und Totemglauben verhältnismäßig zurückgedrängt hat, wenngleich Spuren von diesen nirgends fehlen. Hier begegnet uns nun der fetischistische Zauberkult in den mannigfaltigsten Formen. Häufig ist es ein einzelner, welcher den in seinem Besitz befindlichen Fetisch beschwört, etwa ihn von einer Krankheit zu befreien, vor einer Epidemie zu bewahren, oder auch ihm bei einem Unternehmen hilfreich zu sein, in die Ferne zu wirken, um einen Feind zu schädigen usw. Aber auch eine ganze Dorfschaft kann einen Fetisch, der unter der Obhut des Medizinmannes steht, als Gemeineigentum besitzen, und wenn Notstände eintreten, vor einem Kriege oder bei Hungersnot, wird ein solcher Dorffetisch besonders gefeiert, um ihn zur Steuerung der Not zu veranlassen.

So niedrig übrigens die Fetische in der allgemeinen Stufenfolge der Kultobjekte stehen, so darf man doch nicht übersehen, daß sie gerade in ihrer Eigenschaft leblose Objekte zu sein, die dämonische Mächte in sich bergen, in mannigfachen Übergängen zu den Kultobjekten hinüberführen, die uns in der Entwicklung des Kultus in den Formen der Götterbilder entgegentreten. Innerhalb des totemistischen Zeitalters ist so der Fetisch ge-

wissermaßen Vorbote des künftigen Götterbildes. Auch in diesem wird der Gott anwesend und wirksam gedacht. Das Götterbild wird daher, ebenso wie der Gott selbst, um Hilfe angerufen, und eine Anbetung ohne ein den Gott verkörperndes Bild gibt es ursprünglich überhaupt nicht. Ein wesentlicher Unterschied zwischen Götterbild und Fetisch besteht freilich darin, daß die Kunst in jenes allmählich die Züge hineinträgt, die sich im Kultus des Gottes als seine persönlichen Charakterzüge ausgebildet haben. Der Fetisch dagegen ist unpersönlich; er ist der reine Wunsch- und Furchtdämon. Da ihm ein Handeln analog dem des Menschen beigelegt wird, so trägt er in der Regel menschliche oder gelegentlich auch tierische Züge, und in manchen Fällen wird auf solche Nachbildung überhaupt verzichtet: es genügt, wie bei den australischen Churingas, irgendein vorgefundenes Objekt, namentlich wenn es eine auffallende Form hat. Aber auch das Götterbild ist nicht mit einem Male entstanden. Wie der Gott seine persönlichen Eigenschaften erst allmählich in der Entwicklung des religiösen Mythus gewann, so hat die Kunst in jedem einzelnen Falle lange nach einem adäquaten Ausdruck des Götterideals gesucht, und sie ist dabei selbst nicht bloß ein Ausdruck, sondern ein mächtiges Werkzeug der religiösen Entwicklung gewesen. Doch am Anfang dieser Entwicklung steht der Fetisch. Auch das Götterbild trägt, so lange der Gott noch eine dämonische Macht ohne bestimmt ausgeprägte persönliche Züge ist, den unbestimmten Charakter des Fetischbildes an sich. So begegnen uns selbst bei den Griechen als ursprüngliche bildliche Verkörperungen ihrer Götter Holzpfähle mit Andeutungen eines menschlichen Angesichts, Idole, die sich von Fetischen äußerlich noch in nichts unterscheiden; und das gleiche gilt, wo immer solche älteste Objekte religiöser Kunst aufzufinden sind, von andern Kulturvölkern.

Dieser aufsteigenden steht aber zugleich eine absteigende Entwicklung gegenüber. Wo die höhere Kunst zu rohen handwerksmäßigen Formen entartet, da kann das Götterbild wieder dem Fetisch nahekommen; und dem religiösen Kultus bleibt, wie das mannigfache Erscheinungen des heutigen Aberglaubens

zeigen, ein ähnlicher Rückgang nicht erspart. Er kommt, indem sich die religiösen Affekte auf das engste Gebiet zauberischer Wünsche zurückziehen, auch darin jenem Ausgangspunkt wieder nahe, daß das in einen Fetisch zurückverwandelte Götter- oder Heiligenbild abermals zum Zaubermittel wird. Vor allem diese Rückbildungen, oder, wie man sie auch nennen könnte, diese sekundären Fetischkulte sind es, die den Erscheinungen des sogenannten Fetischismus ihre bleibende Bedeutung in der Geschichte des religiösen Lebens sichern. In diesen Verhältnissen liegt aber auch der Anlaß zu gewissen Gegensätzen, die unter den Religionspsychologen in der Auffassung des Fetischismus zutage getreten sind. Auf der einen Seite betrachtet man diesen, gestützt auf seine primitive Natur und auf den fetischistischen Charakter der frühesten Götterbilder, als die niederste und ursprünglichste Form der Religion. Auf der andern Seite sieht man in ihm eine Degenerationserscheinung, die überall vorangegangene oder gleichzeitig bestehende höhere Religionsformen voraussetze. Unter diesen Auffassungen erfreut sich namentlich die zweite, die Degenerationstheorie, noch gegenwärtig des Beifalls mancher Religionshistoriker, namentlich solcher, die einem ursprünglich über die ganze Menschheit verbreiteten Monotheismus das Wort reden. Man beruft sich dabei hauptsächlich auf Erscheinungen innerhalb unserer jetzigen Kultur. Kann doch gelegentlich ein Heiligenbild, wie man mit Recht sagt, in einen Fetisch sich umwandeln, wenn dieses Heiligenbild als Sitz zauberhafter Kräfte gilt, oder wenn sein Eigentümer in ihm einen Hausgötzen zu besitzen glaubt, der ihm Glück oder Unglück bringen kann. Besonders Max Müller hat noch in seinen letzten mythologischen Schriften diese Theorie vom Fetischismus als einer Zersetzungserscheinung aller religiösen Kulte festgehalten. Doch wenn man die gesamte Entwicklungsgeschichte des Fetisch ins Auge faßt, so fällt diese Hypothese in nichts zusammen. Sie stützt sich auf einige Vorkommnisse innerhalb der Kulturreligionen, läßt aber gerade die primären Erscheinungen unberücksichtigt. Diese reichen nun, wie wir sahen, mitten hinein in die Gebiete des Seelen- und Dämonenglaubens, aus dem sie sich zunächst als Teilerscheinungen entwickeln, die

sich dann, wie so manche andere mythologische Formen, relativ verselbständigen können. Von einer Degeneration religiöser Kulte kann hier um so weniger die Rede sein, weil solche Kulte, insofern sie Göttervorstellungen als ihre Träger voraussetzen, überhaupt noch nicht bestehen. Einen sprechenden Beleg bildet insbesondere diejenige Form des Fetischkultes, bei der wir den Zusammenhang mit verwandten primitiven Vorstellungen am sichersten verfolgen können: die Churingazeremonie der Australier. Hier handelt es sich um einen Vorgang, der durchaus einer unter bestimmten Bedingungen naturgemäßen Entwicklung des Totemismus angehört, der aber ebensowenig eine Degeneration des letzteren ist, wie etwa das Auftreten von Pflanzen- an Stelle von Tiertotems eine solche genannt werden könnte. Das Primäre der Entwicklung des Fetisch ist die Inkorporierung seelenartiger dämonischer Kräfte in ein lebloses Objekt, sei es nun daß dieses unmittelbar der Natur entnommen oder künstlich hergestellt ist. Ein solches Objekt kann aus Erzeugnissen der religiösen Kunst degenerativ entstanden sein, muß es aber nicht, und in seinen Ursprungsformen hängt es mit Erscheinungen weit primitiverer Art zusammen, in deren Gebiet weder die religiöse Kunst noch die Religion selbst im eigentlichen Sinne herabreicht. Ist doch unter den mannigfachen Formen des Fetisch die primäre offenbar die des zufällig vorgefundenen Naturobjekts, wie es uns in den Churingas der Australier und noch vielfach auch unter den Fetischen der Neger neben den künstlich gebildeten begegnet. Begünstigend wirkt dabei die ungewöhnliche Form. Eine symmetrische Bildung z. B. gilt dem Naturmenschen beim Tier und bei der Pflanze als selbstverständlich; aber beim Stein erscheint sie als etwas Seltsames. So verlegt er, angeregt durch diesen Affekt der Verwunderung, der sich je nach Umständen in die weiteren Affekte der Furcht oder Hoffnung umsetzen kann, in dieses leblose Objekt etwas Seelenartiges. Und hier setzt dann die Legende ein, wie sie sich bei manchen australischen Stämmen erhalten hat. Diese Fetische oder Churingas sind nach ihr die Hinterlassenschaft irgendwelcher phantastisch geschilderter Vorfahren. Von diesem natürlichen führt dann nur noch ein kleiner

Schritt zu dem künstlichen Fetisch. Wo sich natürliche Objekte nicht vorfinden, da hilft der Mensch nach. Er verfertigt solche, denen er absichtlich eine auffallende menschliche oder tierische Form gibt, und die nun um so mehr als Sitze seelenartiger Wesen gelten.

Hieraus ergibt sich aber, daß auch jene Auffassung unhaltbar ist, die im Gegensatz zur Degenerationstheorie des Fetischismus umgekehrt in diesem eine primitive Mythologie oder gar den Ausgangspunkt aller mythologischen und religiösen Entwicklung sieht. Der Fetisch ist überhaupt kein selbständiges Kultobjekt, das irgendein primitives oder späteres Stadium kennzeichnet, sondern er ist unter allen Umständen ein Nebenprodukt, das in seiner allgemeinen Bedeutung als Verkörperung dämonischer Zauberkräfte überall vorkommen kann. Handelt es sich darum den Punkt zu bestimmen, wo die hierher gehörigen Vorstellungen zum erstenmal und darum in ihrer relativ primären Gestalt in die Erscheinung treten, so sind es jedoch die totemistischen Gedankenkreise, aus denen sich der Fetisch als eine spezifische Umwandlungsform des Totem abzweigt. Freilich ist diese Metamorphose eine solche, bei der wesentliche Eigenschaften des ursprünglichen Totembegriffs verloren gehen, und daraus gewinnt der Fetisch die Eigenschaft, leicht von seinem ursprünglichen Mutterboden sich loszulösen und zu einem anscheinend selbständigen Kultobjekt zu werden, wie das die Fetischkulte vieler Negerstämme zeigen. Doch so sehr diese selbständigen Wucherungen die Grundlage, auf der sie entstanden sein mögen, zumeist zurückgedrängt haben, auch sie gehören immerhin noch so sehr dem gleichen allgemeinen Medium der totemistischen Dämonen- und Zauberwelt an, daß wir den Fetischismus in seinen genuinen Formen durchaus als eine Erzeugnis dieses Zeitalters betrachten dürfen.

Dies bestätigt denn auch die Geschichte gewisser Seitensprossen der Fetischvorstellungen, die, wie diese selbst, alle Stufen religiöser Entwicklung begleiten, in ihrer Ausbildung aber ebenfalls hauptsächlich der totemistischen Periode angehören. Diese Seitenschößlinge des Fetisch sind das Amulett und der Talisman, die beide nahe

verwandt sind, sich jedoch voneinander wie von dem Fetisch, aus dem sie entsprungen, wesentlich unterscheiden. Man hat zwar zuweilen behauptet, zwischen allen diesen Objekten des Zauberglaubens sei überhaupt keine Grenze zu ziehen. Aber dies kann wohl praktisch im einzelnen Falle zutreffen, wo ein und dasselbe Objekt zunächst als Fetisch, dann gelegentlich als Amulett oder Talisman verwendet werden mag. Doch ist es eben diese Anwendung, die die Begriffe hinreichend scharf voneinander trennt. Amulett und Talisman sind reine Zauberobjekte, Hilfsmittel, mit denen ihr Besitzer Zauberwirkungen hervorbringen kann. Der Fetisch aber ist ein zauberndes Subjekt, ein selbständiges dämonisches Wesen, das helfen, aber auch seine Hilfe versagen oder, wenn es ungünstig gesinnt ist, schädigen kann. Dem gegenüber dient das Amulett lediglich dem Schutzbedürfnis. Nicht selten gibt es Amulette, die bloß gegen eine bestimmte Krankheit gerichtet sind; andere sollen überhaupt vor Krankheiten sichern. Eine erweiterte Bedeutung gewinnt dann das Amulett, indem es gegen Gefahren jeder Art, gegen die Waffe wie gegen böswilligen Zauber schützen soll. Immer bewahrt es jedoch die Bedeutung eines Schutzmittels für seinen Besitzer. Zugleich ist es dieses passive Moment des Schutzes, durch das sich das Amulett vom Talisman unterscheidet. Dieser, der besonders in der späteren Entwicklung weit mehr zurücktritt und zuletzt nur noch in der Märchenphantasie fortdauert, ist ein aktives Zaubermittel. Der Besitzer des Talisman kann entweder einen bestimmten Zauber oder eine Menge von Zauberwirkungen willkürlich mit ihm vollbringen. Ein universelles Zaubermittel solcher Art ist z. B. der sogenannte Stein der Weisen im mittelalterlichen Aberglauben. In ihm hat die alte Talismanvorstellung selbst die Wissenschaft in ihre Kreise gezogen. Mit dem Stein der Weisen soll sich der Besitzer alle Erkenntnis erschließen können und so zur Macht über die Dinge der Natur gelangen. Das ist der Talisman in seiner umfassendsten Form. In seinen einzelnen Gestaltungen findet er sich in der Helden- und Göttersage und noch heute im Märchen. Ein solches aktives Zaubermittel ist die Tarnkappe, die unsichtbar macht, oder das Schwert, das jedem den Tod

bringt, gegen den es geschwungen wird, oder endlich das Tischlein-deck-dich.

Auch die Art und Weise des Gebrauches scheidet beide Zauberobjekte im allgemeinen deutlich. Das Amulett will möglichst nach außen wirken, es will sichtbar sein, denn jeder soll sehen, daß der Träger des Amuletts geschützt ist. Darum werden fast alle Amulette um den Hals getragen, vom primitiven Menschen beginnend bis zu den Halsketten unserer Frauen und den Ordensbändern der Männer, die Überlebnisse solcher Amulette sind. Das ursprüngliche Amulett ist aber wohl das Band selbst, das um den Hals, seltener um die Hüfte oder den Arm geschlungen wird, wie der Gebrauch des einfachen Bandes bei primitiven Völkern und noch im heutigen Aberglauben wahrscheinlich macht. Dann wird dieses Band zum Träger des eigentlichen Amuletts. So wird schon in Australien gelegentlich an einer Bastschnur ein Stück getrockneter Niere getragen; wir erinnern uns dabei, daß die Niere ein Hauptsitz der Körperseele ist. In ähnlicher Weise dienen Haare, Zähne, die Nagelglieder der Finger Verstorbener als Amulette, — alles dies Körperteile, die wohl durch ihr Wachstum die Vorstellung einer besonderen seelischen und zauberischen Kraft erwecken können. Die Sitte, Haare direkt oder in einer Kapsel verschlossen an einer Halskette zu tragen, ist so, freilich unter einem weitgehenden Bedeutungswandel, noch bis in unsere Tage erhalten geblieben. Der einstige Zauberschutz hat sich dabei in ein Erinnerungszeichen an einen teueren Verstorbenen umgewandelt. Auch hier dürfen wir aber annehmen, daß dieser Wandel allmählich erfolgte, und daß daher die heutige Sitte das Rudiment eines primitiven Amuletts ist. Noch andere Objekte sind, wie es scheint, infolge dieser Beziehungen zu Seelenvorstellungen zu Amuletten geworden. Eines der merkwürdigsten ist der Scarabäus der alten Ägypter, der sich ebenfalls bis in die Gegenwart erhalten hat. Es ist ein gefärbter Stein, der die Form eines Käfers, eben des Scarabäus nachahmt. Dieser Käfer mit seinen roten Flügeldecken hat annähernd die Gestalt eines Herzens; darum wurde er selbst oder seine Nachbildung als wanderndes Herz aufgefaßt. Seine ursprüngliche Bedeutung als Amulett ist aber die eines Seelenträgers, der gegen äußere Gefahren schützen soll.

Wird das Amulett an sichtbarer Stelle getragen, so verbirgt sich umgekehrt der Talisman möglichst dem beobachtenden Auge, indem er entweder verborgen, z. B. als Fingerring, getragen wird oder die Gestalt eines gewöhnlichen Objektes besitzt. Dem Zauberschwert sieht man nicht an, daß es Zauberkraft hat, die Tarnkappe sieht wie eine gewöhnliche Mütze aus; auch das Tischlein-deck-dich des Märchens hat die Form eines gewöhnlichen Tisches. In ähnlichem Sinne nimmt etwa noch heute der Sudanneger, wenn er auf ein Unternehmen ausgeht, einen ihm zufällig begegnenden auffallenden Stein mit sich und hofft, daß er ihm in der Gefahr beistehe. Auch hier handelt es sich um einen Talisman, nicht um einen Fetisch.

13. Tierahne und menschlicher Ahne.

Nach einer ganz andern Richtung als die Vorstellungen, denen der Fetisch seinen Ursprung verdankt, liegen, wenngleich ebenfalls in dem Seelenglauben wurzelnd, diejenigen, aus denen der Kultus menschlicher Ahnen hervorgeht. Wie von manchen Mythologen der Fetischismus, so ist aber von andern der Ahnenkult als die primitive Form der Religion betrachtet worden. Man meinte, ihn bis in die ersten Anfänge der Kultur zurückverfolgen und die Göttervorstellungen der höheren Religionen aus einer Metamorphose der Ahnenvorstellungen ableiten zu können. Ein Hauptzeugnis hierfür erblickte man darin, daß im Gebiete der Naturreligionen sehr allgemein die Herrscher oder die Vornehmen ihren Ursprung auf Götter zurückführen, und daß Herrscher und Helden selbst göttlich verehrt werden. Ein Beispiel der ersten Art bietet die griechische Geschlechtergenealogie, ein Beispiel der zweiten der römische Imperatorenkult, der übrigens selbst nur die Nachbildung einer dereinst weitverbreiteten orientalischen Sitte ist. Abgesehen davon, daß es sich in allen diesen Fällen offenbar um sekundäre Erscheinungen handelt, um Übertragungen schon vorhandener Göttervorstellungen auf lebende oder verstorbene Menschen, erweist sich diese Hypothese gegenüber allen den Tatsachen, mit denen uns die Geschichte des Totemismus sowie der ihm vorausgehenden

primitiveren Zustände bekannt gemacht hat, als völlig unhaltbar. Bei den wirklich Primitiven existiert keine Spur einer Verehrung der Ahnen. Das beweist deutlich die Behandlung der Leichen, die womöglich zurückgelassen werden, wo sie gestorben sind, und denen sich keinerlei Kultus zuwendet. Der Totemismus zeigt aber, das der Kultus des Tierahnen dem des menschlichen Ahnen lange vorangegangen ist. So gehört denn auch die Theorie vom Ahnenkult als der primitiven Religion im wesentlichen einer Zeit an, in welcher die Kenntnis des Totemismus und seiner Stellung in der Entwicklung des Mythus ebenso wie die der Kultur des primitiven Menschen noch so gut wie ganz fehlte. In dieser Ära einer rein konstruktiven Religionspsychologie pflegten, soweit nicht die in der biblischen Tradition wurzelnde Voraussetzung eines rein monotheistischen Urzustandes noch festgehalten wurde, Fetischismus und Ahnenkult um das Recht der Erstgeburt in der Reihe der religiösen Vorstellungen zu streiten, falls ihnen nicht, wie das im wesentlichen in den Theorien von Herbert Spencer, Jul. Lippert u. a. geschah, die Rolle von Zwillingsgeschwistern zuteil wurde, indem man den Fetisch in seiner ursprünglichen Gestalt als das zum Kultobjekt gewordene Abbild eines Ahnen betrachtete.

Nun mischen sich allerdings frühe schon mit den Tierahnen der totemistischen Periode unbestimmte und nicht selten grotesk umgestaltete Vorstellungen menschlicher Ahnen. In den „Muramura-Legenden" der Südaustralier begegnen uns bereits solche Mischungen in kaum zu entwirrender Verflechtung. Diese Muramura sind phantastische Wesen früherer Zeiten, die den jetzigen Generationen Zauberwerkzeuge zurückgelassen und die Vorfahren in den Zauberzeremonien unterrichtet, daneben auch nach einzelnen Sagen die Totemtiere geschaffen haben oder selbst sich in Totemtiere umwandelten. So sehen wir hier schon ein Herüber- und Hinüberspielen zwischen menschlichen und tierischen Vorfahren. Aber noch findet sich kein klares Herausarbeiten der Vorstellung des menschlichen Ahnen. Diese begegnet uns — was für ihre Entwicklung vor allem bezeichnend ist — überall erst da, wo der Totemismus selbst zwar noch nicht völlig geschwunden ist, wo

aber doch der Totemahne seine Bedeutung verloren hat und demnach der ursprüngliche Stammestotemismus zurücktritt. Damit ist dann das Totemtier zum individuellen Schutztier geworden, in welchem der Tierahne ganz und gar durch den das Leben des einzelnen geheimnisvoll begleitenden Dämon ersetzt ist. Bei der Entwicklung der Totemvorstellungen wurde dieser späteren Phase bereits gedacht. Mit ihr hat zugleich die äußere Natur des Totemtiers einen wichtigen Wandel erfahren. Das Stammestotem ist eine Tierspezies. Der Australier, dessen Totem etwa das Kängeruh ist, sieht jedes Kängeruh, das ihm begegnet, für ein solches ihm heiliges Tier an; er darf es nicht töten, darf vor allem nicht von seinem Fleisch essen. Bei jener Weiterentwicklung des Totemismus, die zugleich seine Rückbildung ist, individualisiert sich das Totemtier. Das Schutztier oder, wie man es in den mancherlei Schwankungen seiner Bedeutung auch nennen könnte, das Schicksalstier ist nur ein Tierindividuum. Der einzelne hat vielleicht das sein Leben schützende Tier niemals gesehen; gleichwohl glaubt er, es sei ihm überall nahe. Darum wird dieses in der Verborgenheit ihn begleitende Tier gelegentlich auch seine „Buschseele" genannt: irgendwo im Busche ist es als eine Art tierischen Doppelgängers versteckt. Was dem Menschen widerfährt, widerfährt auch ihm und umgekehrt. Darum ist es ein weitverbreiteter Glaube, daß, wenn dieses Tier getötet werde, auch der Mensch sterben müsse. Aus diesem allgemeinen Gedankenkreis heraus verstehen wir es, wenn der nordamerikanische Indianer das Tier nicht seinen Ahnen, sondern seinen „älteren Bruder" nennt.

In den Gebieten Südafrikas, besonders bei den Bantu, wo die Buschseele heimisch, und in Nordamerika, wo das Stammestotem zum Wappenzeichen geworden ist, um so mehr aber in Märchen und Legende ein individuelles Verhältnis zwischen Mensch und Tier weiterlebt, gewinnt nun auch die Vorstellung des menschlichen Ahnen an Bedeutung. Dabei kann die ganze totemistische Stammesgliederung, wie es gelegentlich bei den Bantu und in Nordamerika zutrifft, samt den Totemnamen der Stammesabteilungen bestehen bleiben, obgleich die eigentlichen Stammestotems verschwunden und zu bloßen Namen geworden sind, während

das Tier selbst eine lebendige Bedeutung nur noch als persönliches Schutztier besitzt. Indem die totemistische Stammesorganisation gleichwohl den Gedanken der Generationenfolge festhalten läßt, tritt dann mit innerer Notwendigkeit an die Stelle des Tierahnen der menschliche Ahne. Ein lebendiges Bild dieses Verhältnisses bieten uns jene schon früher erörterten „Totemsäulen" der Nordwestamerikaner, bei denen über einer Reihe menschlicher Ahnengesichter der Kopf des zum Wappentier gewordenen Totem sich erhebt. Ein solches Denkmal sagt deutlicher als Worte es können: dies sind die Ahnen, die ich verehre, und die, so weit die Erinnerung zurückreicht, in dem Tier, das ihnen zu Häupten steht, das Symbol ihrer Stammeseinheit gesehen haben. Doch abgesehen von dieser Erinnerung, die die Totemsäule unmittelbar festhält, weist sie, wahrscheinlich ohne daß die Künstler, die diese Denkmale geschaffen, selbst es gewollt haben, noch auf etwas hin, was dem Gedächtnis der lebenden Generation entschwunden ist: diesen menschlichen Ahnen ist im Glauben der Vorzeit eine Tierahne vorangegangen, dem dereinst die Verehrung geweiht war, die sich nun den menschlichen Vorfahren zugewandt hat. So ist der Tierahne nicht nur äußerlich früher als der menschliche, sondern er hat ihn mit einer auch dieser Entwicklung immanenten Notwendigkeit aus sich hervorgehen lassen.

Dieser Übergang vom tierischen zum menschlischen Ahnen ist aber weiterhin eng gebunden an die sonstigen Wandlungen der Stammesorganisation. Besonders da, wo sich eine mächtige Häuptlingsherrschaft erhebt, indem ein einzelner hervorragender Mann in dem Stamm oder Clan die führende Stellung erhält, die sich dann leicht in seinem Geschlecht forterbt, bildet sich ein Kultus aus, der jenem und nach seinem Tode seinem Gedächtnis zuteil wird. Indem die Erinnerung an ihn die der gewöhnlichen Menschen überdauert, wird seiner Person auch da eine Fortdauer nach dem Tode zuerkannt, wo sich ein allgemeinerer Unsterblichkeitsglaube noch nicht ausgebildet hat. Darum verschwindet nach einem namentlich bei den Negervölkern verbreiteten Glauben der gewöhnliche Mensch mit dem Tode; aber der Häuptling oder ein gefürchteter Medizinmann lebt fort, mindestens so

lange die Erinnerung an ihn fortdauert. Der Kultus des lebenden Häuptlings findet zudem in manchen afrikanischen und ozeanischen Gebieten nicht bloß in den starken Zeichen der Unterwürfigkeit, sondern charakteristischer noch darin seinen Ausdruck, daß selbst sein Name als tabu gilt. Niemand darf ihn aussprechen; und wer etwa den gleichen Namen trägt, muß ihn beim Regierungsantritt des Häuptlings ablegen.

In dem Einfluß, welchen die durch die erstarkende Häuptlingsschaft bewirkte Veränderung der totemistischen Stammesorganisation gewinnt, geht, wie wir aus diesen Erscheinungen schließen dürfen, der Kultus des Lebenden dem des Verstorbenen und noch mehr dem des schon vor langer Zeit geschiedenen Ahnen voraus. Dem Lebenden gegenüber hat der Tote für den Naturmenschen nur einen geringen und mit dem Schwinden der Erinnerung an ihn rasch abnehmenden Wert. Mögen auch einzelne Herrscher, deren Taten länger im Gedächtnis bewahrt bleiben, den Übergang zur beginnenden geschichtlichen Überlieferung vorbereiten, noch auf lange hinaus fordert die Gegenwart auch im Glauben und Kultus die überwiegenden Rechte. So lange der Mensch selbst nur der Gegenwart lebt, an die Zukunft wenig und an die Vergangenheit fast gar nicht denkt, sind auch seine Götter — so weit wir diesen Namen auf die sein Leben gestaltenden übersinnlichen Mächte anwenden dürfen — Gegenwartsgötter. Wohl ist schon das Totemtier nebenbei auch Tierahne; aber Gegenstand des Kultus und des Glaubens an seine schützende oder verderbliche Macht ist doch nur das gegenwärtige Totemtier, neben dem die Ahnenvorstellung in unbestimmten Umrissen verschwimmt und nur insofern eine festere Gestalt gewinnt, als sie ein Ausdruck des Stammesgefühls ist, das die Mitglieder der Gemeinschaft aneinander bindet.

Da tritt in der an die Bestattung der Toten sich anschließenden Kultfeier ein wichtiges weiteres Motiv in diese Entwicklung ein. Hier lebt der Verstorbene, dem diese Feier gewidmet ist, noch unmittelbar in der Erinnerung. Er hält gleichsam die Mitte zwischen dem Reich der Lebenden und der Toten. Das Andenken, das ihm geweiht wird, ruft zugleich die älteren dahin-

gegangenen Geschlechter in das Gedächtnis, mag dieses auch ihre Gestalten zu einem ähnlich unbestimmten Eindruck zusammenfließen lassen, wie einen solchen die amerikanische Totemsäule mit ihrer aller persönlichen Züge entbehrenden Ahnenreihe versinnlicht. Die Feier für den eben Verstorbenen erweitert sich jedoch, wie wir unter den verschiedensten Verhältnissen beobachten können, zu einem allgemeinen, auf fernere Generationen zurückreichenden Totenfest. Und gleichzeitig erweitert sich der Kreis der Gefeierten. Nun sind es nicht mehr bloß die Häuptlinge, sondern alle Stammesgenossen, denen nach ihrem Tode ein solcher Kultus geweiht wird. Indem sich die weitere Stammesgemeinschaft lockert, ist es zunächst die Sippe, dann die Familie, die dem Gestorbenen bei seiner Bestattung und der Reihe der ihm Vorangegangenen an bestimmten solcher Erinnerung geweihten Tagen ihre Huldigung darbringt. Das ist der Vorgang, aus dem ebenso die Ahnenfeste der Chinesen und Japaner wie die Kulte der Dii manes der Römer hervorgegangen sind, und der mindestens Elemente des Ahnenkultus in die Ursprünge aller Religionen hineingetragen hat, wenn dieser auch nur selten zu einer so vorherrschenden Bedeutung gelangt ist wie bei jenen Kulturvölkern des Ostens.

Wie immer beschaffen dieser manistische Einschlag der religiösen Entwicklung aber auch sein mag, der Beginn eines eigentlichen Ahnenkultus ist eng an jene Verallgemeinerung gebunden, die dieser durch seinen Übergang in einen Kult des Hauses und der Familie erfährt. Wie in diesem Kult der menschliche Ahne den Tierahnen verdrängt hat, so bezeichnet daher auch äußerlich der Eintritt der Familie in den Mittelpunkt der gesellschaftlichen Ordnung die Auflösung der totemistischen Kultur und den Anbruch einer neuen Zeit, die wir nach der vorherrschenden Form ihrer mythologischen und religiösen Schöpfungen das Zeitalter der Helden und Götter nennen. Die Ahnenverehrung selbst steht im Wendepunkt dieser Zeiten. Ihrem Ursprung nach gehört sie der totemistischen Kultur an, in ihrer Weiterentwicklung ist sie eines der bemerkenswertesten Symptome der Auflösung dieser Kultur, in denen sich die neue Zeit vorbereitet, in die der Ahnen-

kult noch mächtig hineinragt. Zugleich bildet aber der Manismus, gerade so wie der ihm gegenüberstehende Fetischismus, in der Allgemeinheit menschlicher Entwicklung nur einen Faktor mythologischen Denkens neben andern. Er kann in einzelnen Fällen, wie in jenen ostasiatischen Kulturen, so sehr in den Vordergrund treten, daß er zu einem Hauptinhalt des religiösen Kultus wird. Aber auch dann vermag er die übrigen Faktoren nie ganz zu verdrängen; und noch weniger kann an eine Ableitung dieser auf wesentlich andere Motive zurückgehenden Grundlagen der religiösen Entwicklung aus der Ahnenverehrung gedacht werden. Bezeichnend für das Verhältnis des Totemismus zu dem in ihm wurzelnden und zugleich nach einer bestimmten Richtung hin ihn ablösenden Manismus ist es übrigens, daß beide in gewissem Sinn entgegengesetzte Wege einschlagen. Das Objekt des ursprünglichen Stammestotemismus ist, wie wir sahen, das Allgemeine, die Tierspezies; die letzte Gestaltung der Totemvorstellung, das Schutztier, ist ein individuelles Tier. Umgekehrt beginnt der Manismus mit der Verehrung menschlich gedachter Heilbringer und hervorragender Stammesgenossen. Er endet aber mit einer Ahnenverehrung, bei der der einzelne Vorfahre in dem allgemeinen Typus des Vorfahren aufgeht, während die Familiengemeinschaft in diesem nur ein Abbild ihrer eigenen Zusammengehörigkeit und ein Objekt der Pietät gegenüber den vergangenen Geschlechtern erblickt. In dieser Unpersönlichkeit der Objekte des Ahnenkultus verrät sich zugleich eine Unvollkommenheit religiöser Entwicklung, in der auch dem Manismus die Spuren des totemistischen Zeitalters noch anhaften, dem sein Ursprung angehört. Diese Schranken werden erst durchbrochen mit der Entstehung der Göttervorstellungen, zu deren wesentlichen Merkmalen eben dieses gehört, daß sie persönliche Wesen sind, deren jedes einen mehr oder minder scharf ausgeprägten individuellen Charakter besitzt, und die hierin zugleich deutlich verraten, daß der Ahnenkult selbt höchstens ein verhältnismäßig zurücktretender Faktor ihrer Entstehung sein kann.

14. Die totemistischen Kulte.

In dem im vorigen Kapitel behandelten primitiven Stadium menschlicher Entwicklung konnte von einem eigentlichen Kultus kaum die Rede sein. Spärliche Andeutungen, Keime kultischer Handlungen fanden sich in individuellen Zauberbräuchen, namentlich in solchen, die darauf ausgehen Krankheitsdämonen zu beseitigen, und in zeremoniellen Tänzen, die günstige Erfolge gemeinsamer Unternehmungen bewirken sollen, wie der früher erwähnte Tanz der Wedda um einen Pfeil, der vielleicht eine glückliche Jagd erzielen soll, worauf wohl auch die bei solchen Tänzen vorkommende Nachahmung von Tieren hinweist.

Im Gegensatz zu diesen dürftigen und meist individuellen Zwecken dienenden Zauberbräuchen entwickelt nun das totemistische Zeitalter eine Fülle von Kulten. Wie die totemistische Stammesgliederung eine imponierende Erscheinung ist, wenn man sie mit dem primitiven Hordendasein vergleicht, so überrascht, sobald wir in das totemistische Zeitalter eintreten, die reiche Ausbildung der Kulte. Sie begleiten die wichtigsten Ereignisse des menschlichen Lebens und erstrecken sich über den Menschen hinaus auf die Naturumgebung, freilich auch auf diese immer nur in Beziehung auf den Menschen, auf Glück und Unglück, das dem einzelnen oder der Stammesgemeinschaft beschieden ist. Hiernach können wir diese Kulte im allgemeinen in zwei große Klassen scheiden, die freilich vielfach ineinander übergehen und sich verbinden, weil sie eben in den gleichen Affekten der Hoffnung, des Wunsches, der Furcht ihre Quelle haben, die aber doch nach dem nächsten Objekt des im Kult bezweckten Zaubers deutlich zu sondern sind. Die eine dieser Klassen umfaßt diejenigen Kulte, die sich auf die wichtigsten Begebnisse des menschlichen Lebens beziehen, die zweite dagegen solche, die auf die für den Menschen wichtigsten Vorgänge der äußeren Natur gerichtet sind.

Das menschliche Leben bietet zunächst in seiner Entstehung wie in seinem Untergang, in Geburt und Tod, Ausgangspunkte kultischer Handlungen. Andere bieten sich in dazwischen liegenden

wichtigen Lebensereignissen: so vor allem in dem Eintritt des Jünglings in das Mannesalter, wogegen analoge Zeremonien, die sich auf die Frauen beziehen, sehr zurücktreten oder ganz fehlen. Unter diesen wichtigsten Vorgängen des Lebens scheidet übrigens die Geburt fast ganz aus. Keine Zeremonie, kein Kult ist mit ihr verbunden. Nicht selten waltet aber die Vorstellung, das Kind werde erst lebensfähig, wenn ihm die Eltern durch einen ausdrücklichen Akt ihres Willens das Leben gewissermaßen zum zweiten Male schenken. So steht es bei vielen polynesischen Stämmen den Eltern frei, das Neugeborene dem Tode preiszugeben. Erst wenn es einige Stunden gelebt hat, hat es sein Recht auf Existenz erworben, und die Eltern haben die Pflicht seiner weiteren Aufziehung übernommen. Ähnliche Vorstellungen sehen wir in älteren Bräuchen der Kulturvölker nachwirken, wenn sie auch nicht, wie bei vielen Naturvölkern, zur Unsitte eines weitverbreiteten Kindermordes ausgeartet sind. Aber noch bei Germanen, Römern, Griechen galt in einer frühen Zeit das Leben des Neugeborenen erst dann als gesichert, wenn der Vater es in einer symbolischen Handlung anerkannte, etwa indem er es von der Erde aufhob. Dagegen hatte das vorausgehende Niederlegen des Kindes auf die Erde vielfach die symbolische Bedeutung angenommen, daß das Neugeborene, wie alles Lebende, zunächst der Mutter Erde sein Dasein verdanke. Mit jener Handlung der ausdrücklichen Anerkennung des Kindes hängt übrigens zugleich der unbedingte Gehorsam zusammen, den noch bis in eine späte Zeit das Kind den Eltern schuldet.

Je ärmer der Eintritt in das Leben an begleitenden kultischen Handlungen ist, in um so reicherer Menge umgeben sie das Scheiden aus diesem. Der Ursprung der Totenkulte fällt aber so gut wie ganz in das totemistische Zeitalter. Wo Andeutungen früher sich finden, da läßt sich kaum der Verdacht zurückweisen, daß Einflüsse umgebender Völker stattfanden. Die totemistischen Totenkulte schließen sich nun eng an die oben geschilderten Bestattungsbräuche an. Sie entwickeln sich namentlich von dem Augenblick an, wo die ursprünglichen Symptome der Furcht und der Flucht vor dem Dämon des Toten zurück-

zutreten beginnen, und dafür mehr und mehr die Antriebe der Pietät und der Sorge für ein zukünftiges Leben des Toten, das man sich irgendwie als eine Fortsetzung des gegenwärten denkt, überhand nehmen. Die Clangenossen begleiten feierlich die Leiche bei ihrer Beisetzung; die Totenklage nimmt bestimmte zeremonielle Formen an, und weit verbreitet ist die Sitte, daß ein eigener Stand von Klageweibern dafür bestellt wird, wobei sich freilich in dem Geschrei dieser Frauen immer noch der Affekt der Furcht mit dem der Trauer zu mischen scheint. Als Hauptbestandteil der Bestattungszeremonien tritt dazu das Totenopfer. Es besteht darin, daß nicht bloß die gewohnten Gebrauchsgegenstände, wie dem Manne seine Waffen, sondern daß auch Tiere geschlachtet und in das Grab mitgegeben werden. Wo die Herrschaftsvorstellungen eine besondere Macht gewinnen, wie bei den Sudan- und Bantuvölkern Afrikas, da müssen dem gestorbenen Häuptling auch Sklaven und Frauen in das Grab folgen. Sichtlich sind diese Totenopfer zunächst für den Gestorbenen selbst bestimmt. Sie sollen ihm dienen in seinem weiteren Leben, zum Teil wohl auch noch ihn von seiner Wiederkehr als Dämon zurückhalten. In beiden Beziehungen sind diese Gebräuche sichtlich gebunden an die größere Macht, die die Vorstellungen von der Psyche gewonnen haben. Denn sie kommen erst auf, wenn der Glaube an eine Fortdauer und an Wanderungen der Seele nach dem Tode um sich greift. Damit werden dann jene Opfer teils wohl als unmittelbare sinnliche Hilfsmittel gedacht, die die Seele des Toten zu ihrem weiteren Leben nötig hat; teils sind sie Zaubermittel, die bewirken, daß der Tote fortleben kann. So spielen hier bereits die Jenseitsvorstellungen herein, ohne daß sie jedoch im allgemeinen schon zu weiterer Ausbildung gelangt sind.

Von da aus erfährt nun aber das Totenopfer weitere Umbildungen, denen folgend auch die begleitenden Kulthandlungen sich verändern. Das Opfer an Lebensmitteln, das dem Toten zunächst zu eigenem Gebrauch mitgegeben wird, das blutige Opfer, das ihn außerdem mit magischer Kraft ausstatten soll, wird, sobald sich Göttervorstellungen auszubilden beginnen, nicht mehr bloß dem Verstorbenen, sondern in erster Linie jenen höheren

Wesen dargebracht, die man gleichzeitig um Schutz für ihn anfleht. Indem dieses Motiv zum überwiegenden wird, werden nun die geschlachteten Tiere nicht mehr dem Verstorbenen in das Grab mitgegeben, sondern ihr Blut wird an der Grabstelle vergossen, von ihrem Fleisch nur ein Teil auf das Grab geworfen als Anteil des Toten, der andere Teil wird von den Trauernden verzehrt. Hier kommen nun jene Pietätgefühle zum Ausdruck, die, wenn sich diese Totenkulte weiter entwickeln, in den allgemeinen Ahnenkult ausmünden. Mit dem Toten selbst und den zur Totenfeier Versammelten erhalten vor allem auch die Götter, in deren Schutz man ihn stellt, ihren Anteil, und damit ist nun jene Wegzehrung, die man dem Verstorbenen gespendet, in das eigentliche Opfer übergegangen. Die Wegzehrung war nur für den Toten bestimmt: zuerst sollte sie ihn im Grabe zurückhalten, dann ihm in seinem künftigen Leben Hilfe gewähren. An dem eigentlichen Totenopfer nehmen drei teil: der Tote, die Gottheit und die Überlebenden. Der Tote gewinnt aus dem Blut und Fleisch des Opfertieres neues Leben, auf die Gottheit übt das Opfer einen sie dem Verstorbenen günstig stimmenden Zauber aus, und dieser Gunst werden die Opfernden teilhaftig, indem sie solchergestalt mit dem Toten und mit dem ihn schützenden Gott in eine magische Gemeinschaft treten. Das sind Entwicklungen, die zum Teil über das totemistische Zeitalter hinausreichen; aber die Anfänge zu ihnen sind überall schon vorhanden. Noch bleibt zwar in dem Totenopfer dieser Stufe die Zauberwirkung auf die Gottheit, die, wie wir sehen werden, später den Hauptinhalt der Opferidee bildet, im Hintergrund. Dagegen ist der magische Charakter, der die Opferhandlung auf der Höhe ihrer Ausbildung kennzeichnet, bereits zur Entfaltung gelangt. In ihr steht dieses ursprüngliche Totenopfer in der Mitte zwischen zwei Anwendungen, in denen der Begriff des Geschenks in die Entwicklung der Opferidee eingreift. Aus dem ursprünglichen Geschenk an den Toten, der Wegzehrung, die ihm mitgegeben wird, ist es zu einem Schutzzauber für ihn und die zurückbleibenden Genossen geworden. Indem die Gottheit als das dritte, allmählich über jene älteren Vorstellungen domi-

nierende Glied in dieses Zauberbündnis aufgenommen wird, beginnt dann allmählich wiederum die Idee des Geschenks die reine Zaubervorstellung zurückzudrängen. Jetzt ist aber dieses Geschenk ein Geschenk an die Gottheit geworden. Damit ist der Endpunkt der Entwicklung erreicht, an den die gewöhnliche rationalistische Interpretation des Opfers anknüpft. Doch diese Bedeutung hat es ursprünglich nicht. Hier ist es eine reine Zauberhandlung, wie auch der Umstand beweist, daß gerade das Totenopfer schon auf einer Stufe vorkommt, wo es zwar Dämonen, aber noch keine Götter gibt. Ein weiteres Zeugnis hierfür liegt übrigens zum Teil auch in der Beschaffenheit der Opfergaben, die vornehmlich in den Regionen des Ahnenkultus, wie z. B. im Gebiet der ostasiatischen Kultur, dem Toten in das Grab mitgegeben werden. Da sind es nicht die Gegenstände selbst, mit denen man ihn in einem künftigen Leben ausgestattet wünscht, sondern ihre papierenen Nachbilder im Kleinen. Das sind nicht sowohl Symbole, wofür sie gewöhnlich erklärt werden — oder wenigstens ist das erst eine spätere Rückbildung des Gedankens — sondern es sind sinnlich verkörperte Wünsche, die nach dem ursprünglichen Glauben als Zaubermittel wirken sollen. Auch daran sind die allem solchem Glauben zugrunde liegenden Seelenvorstellungen beteiligt. Wie die Psyche des Toten sich in einem neuen Leben wieder verkörpern wird, so sollen auch die Gegenstandsseelen, die diesen Objekten innewohnen, sich durch die ihrer Gestalt eigene magische Kraft in die wirklichen Gegenstände verwandeln. Doch reicht auch hier das Totenopfer bereits in die Götterkulte hinüber, bei denen uns daher im nächsten Kapitel die Opferidee erst in der Gesamtheit ihrer Entwicklungen beschäftigen wird.

Eine zweite wichtige Kultform der totemistischen Kultur, die an ein vor allem innerhalb dieser Zeit bedeutsames Lebensereignis gebunden ist, besteht in der Feier der Mannbarkeit der Jünglinge, der sogenannten Männerweihe. Daß der Jüngling in die Männergenossenschaft, die Jagd- und Kriegsgemeinschaft eintritt, bezeichnet in einer Periode, wo der Kampf der Stämme eine wachsende Bedeutung gewinnt, den wichtigsten Akt im Leben des Mannes. Spuren solcher Feiern nimmt daher die totemistische Zeit schon

aus der vorangegangenen primitiven Periode herüber. Aber jetzt erst werden sie zu großen Kultfesten ausgebildet. In Australien sind es vornehmlich diese, die bei allen Stämmen in wesentlich übereinstimmender Form wiederkehren. Sie besitzen den Charakter größerer Volksfeste, indem sich zu ihnen nicht selten die Clans befreundeter Stämme versammeln, und sie werden mit Tänzen und Gesängen gefeiert, vor allem aber mit Zeremonien, in deren Mittelpunkt die Jünglinge stehen, die in das Alter der Erwachsenen eintreten. Während einer längeren Zeit sind diese von älteren Männern zu der Feier vorbereitet worden. Wochen lang vorher müssen sie sich einer strengen Askese unterwerfen; zugleich werden sie in dem Gebrauch der Waffen geübt und in gewissen Dingen unterrichtet, die die Jugend noch nicht wissen darf. Die eigentliche Feier, die stets zur Nachtzeit stattfindet, ist dann mit Zeremonien verbunden, die für die Neophyten zum Teil von höchst schmerzhafter Art sind. Die jungen Leute müssen in die dichteste Nähe des Feuers treten, das inmitten des Festplatzes angezündet ist. Dann führen ältere Männer mit bemalten Gesichtern Tänze aus, an denen die Weiber nicht teilnehmen dürfen. Eine Hauptrolle bei diesen Tänzen spielt die Nachahmung der Totemtiere, die zugleich zu scherzhaften Episoden Anlaß gibt. Dabei wird aber streng darauf gesehen, daß die Jünglinge bei diesen Scherzen ernsthaft bleiben. Ebenso müssen sie ihre Standhaftigkeit dadurch erweisen, daß sie furchtlos über das Feuer springen. Schließlich kommt in vielen dieser Gebiete eine höchst eigentümliche Zeremonie hinzu, deren Bedeutung zweifelhaft ist: die des Zahnausschlagens. Meist wird sie so ausgeführt, daß der Medizinmann oder Priester, wie man ihn wohl in dieser Funktion besser nennt, die Zahnreihe seines eigenen Unterkiefers gegen einen der Schneidezähne im Oberkiefer des Neophyten preßt, so daß der Zahn sich lockert und nun leicht mit dem Steinhammer ausgeschlagen werden kann. Das ist die primitivste Form jener Zahnverstümmelungen, die wir als kosmetische Mittel bei zahlreichen Naturvölkern wiederfinden. Daß der Vorgang bei diesem seinem Ursprung keinen kosmetischen Zweck hat, ist einleuchtend. Welchen andern, jedenfalls kultischen man ihm zuschreiben

soll, ist aber zweifelhaft. Wegweisend ist vielleicht die Tatsache, daß in manchen Gebieten die Mädchen vor ihrer Verheiratung ebenfalls eines Vorderzahns beraubt werden, und daß uns, möglicherweise im Zusammenhang damit, die Vorstellung begegnet, der Austausch des Atems, also die Hauchseele, könne bei dem Zeugungsakt wirksam sein. Man kann wohl vermuten, in solchen Vorstellungen liege der Ursprung des Kusses begründet. Wenigstens finden sich, wie Preuß gezeigt hat, auf alten mexikanischen Bildern zwei Gottheiten dargestellt, die anscheinend im Akt des Kusses begriffen sind, während sich ein (vielleicht in einer gleichzeitigen Reminiszenz an die Blutseele) rot gefärbter Rauch vom Munde der einen zu dem der andern Gottheit erstreckt. Auch ist es wohl denkbar, daß diesem Seelenaustausch durch den Kuß in vielen, namentlich melanesischen Gebieten der Austausch des Atems durch die Nase, der sogenannte Nasengruß, entspricht, den man demnach zutreffender den Nasenkuß nennen sollte. Der Austausch durch die Nase mag hier dadurch motiviert sein, daß bei vielen dieser Stämme der Mund durch Mundringe, Lippenklötze und andere ursprünglich wohl als Zaubermittel gebrauchte Verunstaltungen an der Ausübung des Mundkusses verhindert ist. Eine derartige Beziehung zwischen Mund und Nase und beider zur Psyche klingt übrigens in der biblischen Schöpfungsgeschichte noch an, nach der Gott den Adam zum Leben erweckt, indem er ihm die Seele durch die Nase einbläst. Durch den Mund haucht der Mensch seine Seele aus, durch die Nase hat er sie empfangen.

Ist die Kultfeier der Männerweihe, wie wir aus dieser Zeremonie schließen dürfen, einst mit magischen Kulthandlungen verbunden gewesen, so ist aber der Erinnerung der Eingeborenen der Sinn dieser Magie zumeist entschwunden. Darum werden von ihnen diese Zeremonien einschließlich des Zahnausschlagens in der Regel als Mittel gedeutet, welche die Standhaftigkeit der jungen Männer erproben sollen. Das war wohl frühe schon ein Nebenmotiv, das dann allein übrig blieb, als die Zauberbedeutung unkenntlich geworden war. An sich sind jedoch diese angeblichen Prüfungsmittel viel zu eigenartig, als daß der

bloße Zweck, Furcht oder Schmerz zu erregen, ihre Entstehung begreiflich machen könnte. So werden wir denn auch der im Mittelpunkt dieser Kultformen stehenden Feuerprobe, gemäß dem weitverbreiteten Gebrauch des Feuers als Lustrationsmittel, die ursprüngliche Bedeutung einer magischen Läuterung zuschreiben dürfen.

Die zweite Klasse zeremonieller Feste und Kulte knüpft, wie oben bemerkt, an gewisse objektive Naturereignisse an, die auf das Leben des Menschen einen entscheidenden Einfluß ausüben. Die Naturerscheinungen aber, die vor andern einen Kult verlangen, weil sie die hauptsächlichsten Objekte des Wunsches und der Furcht sind, sie sind diejenigen, die mit dem Bedürfnis nach Nahrung, mit dem Gedeihen der Pflanzen, mit der Vermehrung der Tiere, insbesondere der Jagdtiere zusammenhängen. Darum finden wir schon von der frühesten totemistischen Zeit an Vegetationskulte. Es ist sehr wahrscheinlich, daß sie zuerst von dem Begehren nach pflanzlicher Nahrung ausgingen. An Jagdtieren hat es im relativ primitiven Zustande selten gefehlt, wohl aber an den nötigen, die animalischen ergänzenden vegetabilischen Nahrungsmitteln. Diese leiden häufig unter der Ungunst der Witterung, sei es durch Sonnenbrand und Dürre, wie in den tropischen und subtropischen Gebieten, sei es durch überströmenden Regen, wie in der gemäßigten Zone. Für diese Bedeutung spricht insbesondere, daß gerade in der Urheimat des Totemismus, in Australien, die Vegetationskulte von den nördlichen Gebieten ausgehen, in die in früher Zeit melanesische Einwanderungen stattgefunden haben, während sie sich nach Süden hin verhältnismäßig wenig verbreiteten. Es sind dieselben Gebiete, in denen, wie wir sahen, auch die Pflanzentotems in großer Menge anzutreffen sind, die im Süden fehlen. Man nennt die hierhergehörigen Kulte mit einem australischen Ausdruck die Intichiumazeremonien. Außerdem spielen bei ihnen magische Manipulationen mit den Churingas, diesen australischen Fetischen, eine Rolle.

Der Charakter solcher Vegetationsfeste ist nun überall ein ähnlicher: Tänze, an denen diesmal zumeist auch die Frauen teilnehmen, im wesentlichen Unterschied von der Männerweihe; ferner

als Hauptinhalt besondere magische Handlungen, die die Vermehrung der Nahrung bezwecken. Diese Handlungen bestehen in Australien zum Teil in Zeremonien, bei denen fingierte Tiere ausgestreut werden. „Fingiert" sagen wir hier natürlich von unserm Standpunkte aus; in der Vorstellung des Australiers hat das ausgestreute Material die Bedeutung eines wirklichen lebenden Wesens. So wird etwa ein Sandhaufen hergerichtet, mit der Bestimmung, eine große Eidechse darzustellen, und es werden nun einzelne Teile desselben von den Genossen des Festes in die Luft geworfen. Die so ausgestreuten Tierkeime sollen dann eine Vermehrung der Tiere des Eidechsentotems bewirken. Darum sind diese Vegetationsfeste zugleich Totemfeste und die Feier hat die Nebenbedeutung eines dem Totem bestimmten Kultes. Gilt die Feier einem Fischtotem, so wird die analoge Zeremonie in etwas komplizierterer Weise ausgeführt. Ein Mitglied des Clans, dem die Arme oder andere Körperteile mit Knochendolchen durchbohrt werden, steigt in das Wasser und läßt sein Blut in dieses fließen. Aus dem Blut sollen dann die Totemkeime für die Fische entstehen.

Einfacher gestalten sich die Kulte bei den Planzentotems. Hier werden die Pflanzen selbst, beziehungsweise ihre Samen, die ohnehin direkt auch als Nahrungsmittel dienen, in die Winde gestreut. Besonders verbreitet ist so in Australien das Grassamentotem. Die Samen der australischen Gräser bilden, in großen Mengen gesammelt, einen wichtigen Bestandteil der vegetabilischen Nahrung. In die Luft gestreut, sollen sie eine künftige vermehrte Vegetation dieser Gräser bewirken. So tritt uns in dieser magischen Zeremonie die Handlung des Säens in ihrer äußeren Erscheinungsform bereits vollkommen ausgebildet entgegen. Dennoch handelt es sich noch nicht um eine wirkliche Saat, wie sie später der Ackerbauer ausführt, sondern der Sinn der Handlung ist ein rein magischer. Eine Bestellung des Ackerbodens, wie sie die Aussaat voraussetzt, gibt es noch nicht auf dieser Stufe des bloßen Sammelns wildwachsender Samen und Früchte. Aber der magische Kult nimmt die Handlung voraus, die später einen Hauptbestandteil der Ackerkultur bildet, und es mag wohl sein, daß anderwärts solche Zauberzeremonien, in denen ja immerhin das Motiv des Ausstreuens der

Samen als einer Bedingung der Vermehrung der Pflanzen bereits lebendig ist, eine Vorbereitung zur Entwicklung der Ackerkultur gebildet haben. Übrigens ist die Zeremonie überhaupt wahrscheinlich von den Pflanzentotems ausgegangen, bei denen die Vorstellung der Samenvermehrung ungleich näher liegt, und erst durch eine äußerliche Assoziation auf die Tiertotems übertragen worden. Dem entspricht es, daß die Intichiumafeier hauptsächlich in den Gebieten der Pflanzentotems verbreitet ist.

Über diese Vegetationsfeste, die der Entstehung des Ackerbaus vorausgehen, erheben sich endlich die eigentlichen Ackerkulte, die von der Bestellung des Bodens durch die eigene Arbeit des Menschen abhängig sind, sowohl durch ihre regelmäßigere, an bestimmte Jahreszeiten gebundene Begehung, wie durch ihre reichere, zum Teil mannigfache andere Zwecke in sich aufnehmende Gestaltung. Vorbildlich sind hier die Vegetationsfeste der Eingeborenen Mittelamerikas. Sie gewinnen vor allem dadurch ihr eigenartiges Gepräge, daß sie Elemente der Himmelsmythologie in sich aufnehmen und so wichtige Übergangsstufen zwischen den totemistischen Dämonenkulten und den Götterkulten bilden. Jetzt ist es nicht mehr bloß eine magische Beziehung, die den Samen der Getreidearten zu dem Sprossen des Getreides beigelegt wird, sondern der von ihm betriebene Hackbau hat den Amerikaner die Wirkung des Säens auf das Wachstum der Pflanzen kennen gelehrt. Doch einen Kultus läßt auch hier erst die gemeinsame Arbeit entstehen. Der ursprünglich um die Hütte von dem einzelnen betriebene Hackbau liegt einem Kult ebenso fern wie das Aufrichten der Hütte, das Flechten der Körbe und die sonstige dem täglichen Lebensbedürfnis dienende Arbeit. Anfänge einer solchen individuellen Bestellung des Bodens finden sich aber mannigfach, wo sich eine regelmäßige Ackerkultur noch nicht entwickelt hat: so in einigen Gegenden Melanesiens, bei den Prärievölkern Nordamerikas und an andern Orten. Ein wichtiges Moment, abgesehen von den entwickelteren Vorstellungen über die Vorgänge des Keimens und Wachsens, ist in diesen noch ganz der Sphäre der individuellen Hauswirtschaft zufallenden Anfängen des Ackerbaus immerhin schon enthalten, das alle weitere Entwicklung als dauerndes Grundmotiv bestimmt: die

Sorge für die Zukunft. So primitiv jener um die Hütte des einzelnen betriebene Hackbau auch sein mag, er ist nicht bloß, wie die Tätigkeit des Sammlers, auf die unmittelbare Gegenwart gerichtet, sondern diese Arbeit will ein zukünftiges Bedürfnis befriedigen. Freilich ist auch das schon in dem früheren Stadium vorbereitet. Jene Zeremonien, die bei den Intichiumafesten durch das Ausstreuen der Totems deren Wachstum und Vermehrung auf magischem Wege erzielen sollen, auch sie sind ja bereits von der Sorge für die Zukunft erfüllt, wie denn überhaupt solche auf eine fernere Zukunft gerichtete Zwecke menschlichen Handelns zuerst vielleicht überall Zauberzwecke gewesen sind.

Aber zu diesem Moment der vorbedachten Handlung, die das künftige Sammeln der Früchte durch die eigene Bearbeitung des Bodens vorbereitet, muß noch ein zweites hinzutreten, wenn ein Kultus entstehen soll: die gemeinsame Arbeit. Wie der Eintritt in das Mannesalter erst dadurch zur Kulthandlung der Männerweihe führt, daß er zu einer Stammesangelegenheit erhoben wird, gerade so ist die Entwicklung der Ackerkulte davon abhängig, daß die Stammes- oder Markgenossen sich zu gemeinsamer Arbeit verbinden. Und wie die Männerweihe durch das Zusammenleben der Altersgenossen und durch das mit den Stammeskämpfen erwachte Bedürfnis nach kriegerischer Ausbildung frühe schon zu einer gemeinsamen Angelegenheit geworden ist, so geschieht das gleiche in einem späteren Stadium, freilich aus wesentlich andern Motiven, bei der Bebauung des Bodens. Im Vordergrund steht hier das objektive Moment der übereinstimmenden Naturbedingungen, die es nötig machen, daß alle zunächst für die Saat, dann aber auch für die Ernte die gleiche Zeit wählen. Dieses Motiv spielt eine geringe Rolle, solange die Bevölkerung eine spärliche und der Besitz des einzelnen von dem des andern durch große Strecken unbebauten Landes getrennt ist. Je enger die Markgenossen zusammenwohnen, um so mehr wird aber die Arbeit zu einer gemeinsamen; und wo vollends ein wandernder Stamm ein neues Territorium besiedelt, da kommt dazu leicht noch ein weiteres entscheidendes Motiv: der Bodenbesitz selbst ist zunächst ein gemeinsamer. Auch der Raum, auf dem sich die

Feldarbeit bewegt, ist daher für die einzelnen Markgenossen der gleiche. So gesellt sich zu diesem objektiven Moment mehr und mehr ein subjektives. In der gemeinsamen Arbeit ordnet der einzelne seine Handlungen unter den gleichen Zweck und paßt sie auch äußerlich in Rhythmus, Tempo und begleitenden Ausdrucksbewegungen dem Ganzen an. Indem aber außerdem die Tätigkeit des Säens und das ihr folgende Wachstum der Saat jene magischen Eigenschaften bewahren, die sie schon in einer der wirklichen Ackerarbeit vorausgehenden Zeit gewonnen haben, wird die Arbeit selbst zur Kulthandlung. Wie die Männerweihe nicht in einer bloßen Mannbarkeitserklärung besteht, sondern ein Kult ist, der dem Geweihten männliche Kraft und Standhaftigkeit auf zauberischem Wege verleihen soll, so wird die Ackerarbeit zu einer Kulthandlung, die durch eine ihr innewohnende zauberische Macht das Gedeihen der Saat bewirkt. Zwei Momente sind es, die hier besonders für die Anfänge der Ackerbaukulte von wesentlicher Bedeutung sind, und die auch ihrer weiteren Entwicklung ihr Gepräge aufdrücken. Erstens ist jene Gemeinschaft der Arbeit, aus welcher die Ackerkulte entspringen, durchaus an die Anfangsstufe der Ackerkultur, an den Hackbau, gebunden. Nur die Arbeit mit der Hacke bringt die Markgenossen in so enge Verbindung, daß sie leicht zu einer Kultgemeinschaft zusammenwachsen. Der von dem Tier gezogene Pflug trennt die einzelnen wieder voneinander, nicht bloß weil der Pflug ein geräumigeres Feld beansprucht, sondern weil die Handlung des Pflügers sich auf die Leitung seiner Tiere und Werkzeuge beschränkt, nicht mehr direkt auf die eigene Bearbeitung des Bodens gerichtet ist, wie beim Hackbau, wo die Kraftbetätigung als eine ungleich intensivere stärkere Affekte auslöst. Der Pflug erzieht zum Sinnen und Grübeln, die Hacke erweckt die Leidenschaft. Sodann führt nur der Hackbau auf jener Höhe, wo er gemeinsame Arbeit auf gemeinsamem Feld ist, die Geschlechter zusammen. Den beginnenden Hackbau vor der Hütte des einzelnen besorgt meist das Weib allein, die damit nur die Sammeltätigkeit fortsetzt, die auf einer noch primitiveren Stufe der Wirtschaft ebenfalls ihr oblag. Mit der intensiver betriebenen Hackkultur wird die Arbeit eine geteilte:

der Mann spaltet und lockert mit der Hacke den Boden, ihm folgend streut das Weib den Samen zwischen die Schollen. Der Pflug endlich macht den Ackerbau zur ausschließlichen Mannesarbeit: die Furchung und Lockerung des Bodens besorgt jetzt das Werkzeug, und dem Mann, der von dieser Arbeit entlastet ist, fällt das Ausstreuen der Saat zu.

Jene doppelte Gemeinschaft der Arbeit zwischen den Teilhabern am gemeinsamen Besitz und zwischen den beiden Geschlechtern begründet nun durchaus die Eigenart der Ackerkulte, die sie dann weit über diese Zeit ihrer Entstehung hinaus bewahren. Auf der einen Seite gewinnt die Arbeit auf dem Felde selbst den Charakter einer Kulthandlung, auf der andern schließen sich ihr weitere kultische Handlungen an. Vor allem ist es der Tanz, zu welchem sich Männer und Frauen vereinigen, und der die Arbeit und die kultische Handlung zur Einheit verbindet, indem Befruchtung und Wachstum der Pflanzen als Vorgänge erfaßt werden, die der Zeugung des Menschen gleichen. Indem sich die Kultgenossen ekstatisch-orgiastischen Tänzen hingeben, meinen sie das Sprießen und Wachsen der Samen zauberisch zu beeinflussen. Denn in diesem Sprießen und Wachsen glaubt man die Wirkung der in der Erde tätigen Dämonen zu sehen, die, wie die Arbeiter und Tänzer sich wechselseitig zur Tätigkeit anfeuern, so ihrerseits durch den orgiastischen Kult zu gesteigertem Wirken angeregt werden. So fühlt sich in dieser kultischen Ekstase der Mensch eins mit der äußeren Natur. Die eigene Tätigkeit und das äußere Geschehen werden ihm zu ein und demselben magischen Wirken. Zu den Wachstumdämonen der Erde gesellen sich aber weiterhin die Himmelsdämonen, die aus der Wolke dem Boden den befruchtenden Regen spenden. Vor allem in Regionen, in denen, wie in den Gebieten Neu-Mexikos und Arizonas, der Wechsel zwischen Regen und ausdörrendem Sonnenbrand in hohem Grade auf die Gunst der Ernte von Einfluß ist, verbinden sich so diese Vegetationsfeste mit Elementen eines Himmelskultes, die freilich ebenfalls wesentlich noch dem Bereich der Dämonenkulte angehören, aber doch überall schon deutliche Übergänge in Götterkulte erkennen lassen. Charakteristisch sind hier besonders die Kulte der

Zuñi und Hopi, die von verschiedenen amerikanischen Forschern eingehend beschrieben wurden. Da ist es eine Schar von Regenpriestern mit andern, meist nach Tieren benannten Priesterverbänden und mit geheimen Gesellschaften, die sich ihnen anschließen, unter deren Leitung diese Kultfeste stehen. Bei den Hopi zieht die Regengesellschaft, während die Vegetationsbräuche im Gange sind, nackt, das Gesicht mit Masken bedeckt, die Wolken darstellen, durch das benachbarte Dorf und von da auf den Festplatz. Bei ihrem Zug durch das Dorf werden sie von den Frauen aus den Fenstern der Häuser mit Wasser übergossen, eine Zauberzeremonie, die den Segen des Regens für die befruchteten Felder erwirken soll. Wir wissen aus den Forschungen W. Mannhardts über antike und neuere Feldkulte, daß Rudimente solcher Vorstellungen noch in modernen europäischen Saat- und Erntegebräuchen erhalten geblieben sind. Sie sind von Mannhardt namentlich aus Ostpreußen und Litauen gesammelt. Hier werden die Knechte, die von der Ernte kommen, von den zuvor heimgekehrten Mägden beim Eintritt in das Haus mit Wasser begossen, ein zum Scherz gewordener Brauch, der gleichwohl noch lebhaft an jene sehr ernsthaft gemeinten Zauberzeremonien früher Vegetationskulte zurückerinnert. Neben dieser Umwandlung des Ernstes in den Scherz, zu der schon bei den Festfeiern der primitiven Kulturvölker Anfänge vorkommen, gibt es übrigens noch einen bemerkenswerten Unterschied zwischen den frühesten Vegetationskulten und ihren späten Wiederholungen. Jene sind vorzugsweise an die Saat, diese namentlich an die Ernte gebunden. Es ist wiederum der Unterschied des Hackbaus und der Pflugwirtschaft, der sich hierin spiegelt. Der Hackbau vereinigt, der Pflugbau isoliert die Markgenossen bei der Bestellung der Saat und er macht diese zu einem ausschließlichen Geschäft des Mannes. Die Ernte dagegen bleibt bis lange hinaus eine Arbeit, der sich die einzelnen im Verein und Männer mit Frauen zusammen widmen. Ist zudem der Zauberglaube allmählich verschwunden, der die Bestellung der Saat umgibt, so tritt die Freude über den geborgenen Erntesegen ersetzend an seine Stelle, um diese Verlegung des Hauptfestes vom Anfang auf das Ende zu unterstützen.

Indem nun Erde und Himmel zu günstiger Saat und glücklicher Ernte zusammenwirken müssen, vermitteln die Vegetationsfeste zugleich zwischen Dämonen- und Himmelskulten. Jenen gehören sie nach ihrem Ursprung an, diese entwickeln sich aus ihnen in dem Maße, als die Naturanschauung umfassender wird. Dabei greifen in diesen Übergang in vielen Fällen noch die Elemente des Ahnenkults ein. Die regnende segenspendende Wolke wird als abhängig von einem ihre Tätigkeit beherrschenden Willen gedacht. Hinter den Wolken sollen daher nach der Vorstellung der Zuñi und anderer Pueblostämme die Ahnen verborgen sein. Das Gebet der Priester an die Wolken ist zugleich ein Gebet an die Ahnen um Schutz und Mithilfe, und der Zug der Regenpriesterschaft durch das Dorf gilt als magisch wirkendes Ebenbild dieser unter den Wolkenmasken verborgenen Ahnen. Doch auch an Anrufungen der Sonne, deren Mithilfe zum Gedeihen der Saat nicht minder nötig ist, fehlt es bei diesen Kultfesten nicht. So erblickt man bei den Festbräuchen der das gleiche Gebiet bewohnenden Navajos in dem gelben Sande, der die Feststätte bedeckt, farbige Zeichnungen des Regenbogens, der Sonne, des Mondes. Der ganze Himmel soll mitwirken, um die Saat zu reifen. Dergestalt läßt sich von Stufe zu Stufe eine Erhebung von den Kulten irdischer Dämonen, die im wachsenden Getreide selbst ihren Sitz haben, zu Himmelskulten verfolgen. Es ist die notwendige Hilfe des Himmels, die den Blick nach oben lenkt; und kommt nun hinzu, daß sich aus andern Bedingungen die Vorstellung von einer Himmelswanderung der Ahnengeister nach ihrem Tode entwickelt hat, so verschmelzen zunächst Wolkendämonen und Ahnengeister, und zu ihnen gesellen sich weiterhin die in den andern Himmelserscheinungen wirksam gedachten überirdischen Mächte.

Auf dieser Verbindung der Vegetationskulte mit Himmelskulten beruht es zugleich, daß diese höchsten Feste des totemistischen Zeitalters mehr und mehr ihr Gebiet erweitern. Sie ziehen allmählich andere Kulte, soweit sie nicht von bestimmten, unaufschiebbaren Anlässen abhängig sind, wie die Totenkulte, in ihre Sphäre. So verbindet sich mit ihnen bei den Zuñi und Navajos

in erster Linie die Feier der Männerweihe mit der ihr folgenden Aufnahme der Jünglinge in die Männergemeinschaft; und dazu treten dann noch analoge Zeremonien für das weibliche Geschlecht. Indem in der Verbindung der Kultelemente das Schwergewicht immer mehr den Himmelserscheinungen zufällt, werden außerdem die der Beobachtung sich aufdrängenden Hauptereignisse am Sternhimmel bestimmend für die Wahl der Festzeiten. Statt der etwas variablen Abhängigkeit der günstigen Saat- und Erntezeit von der Witterung werden als Termine der beiden Hauptfeste die Sommer- und Wintersonnenwende genommen. Damit sind die Kulte von wechselnden Bedingungen unabhängig geworden. Um so mehr können sie andere Kulte assimilieren. So ist bei den Zuñi eine der Mannbarkeitserklärung analoge Zeremonie entstanden, welche nicht an den Übertritt des Jünglings in das Mannesalter oder der Frau in die Pubertätszeit geknüpft ist, sondern erheblich früher liegt und die Bedeutung einer Aufnahme in die Kultgemeinde besitzt. Nicht sofort nach der Geburt, aber im vierten oder fünften Lebensjahre, geschieht diese erste Weihe, die man mit unserer Taufe vergleichen könnte. Ihr folgt bei den gleichen Festen die für das 14. oder 15. Lebensjahr festgesetzte Mannbarkeitsfeier der reifgewordenen Jünglinge und Jungfrauen. Die Handlung wird mit geweihten Stöcken vollzogen, mit denen die Kinder geschlagen werden. Diese Schläge pflegt auch hier die heutige Generation, der die Erinnerung an den Ursprung dieser Zeremonie verloren gegangen ist, als ein Erproben der Tüchtigkeit und des Mutes zu deuten. Aber der Umstand, daß zu der Zeremonie besonders geweihte Stöcke von den Priestern benutzt werden, zeigt unverkennbar, daß es sich ursprünglich um eine Zauberwirkung handelt, die auf die Kinder ausgeübt werden soll. Und der Umstand, daß viele Erwachsene sich herzudrängen, um einige der Prügel aufzufangen, weil diesen ein schützender Einfluß zugeschrieben wird, beweist, daß dieser ursprüngliche Sinn der Zeremonie noch jetzt bis zu einem gewissen Grade lebendig geblieben ist. Zu diesen im allgemeinen der Stammes- oder Markgenossenschaft als solcher zufallenden Bestandteilen der Kultfeier kommen endlich auch solche, die der Befriedigung indivi-

dueller Bedürfnisse dienen. Mühselig schleppt sich der Kranke zu einem solchen Feste oder wird von seinen Angehörigen herzugebracht, um von seiner Krankheit geheilt zu werden. Um diesem Zauber der Heilung zu dienen, finden sich weit verbreitet in Amerika die sogenannten Schwitzhäuser in der Nähe der Kultfelder. Sie haben einen doppelten Zweck. Vor allem sollen durch die Schwitzkur die Krankheitsdämonen ausgetrieben werden. Aber auch Gesunde unterziehen sich dieser Behandlung; und hier hat offenbar das Schwitzen eine reine Lustrationsbedeutung. Wie ja auch von uns gelegentlich der Erguß des Schweißes als eine Erquickung empfunden wird, so mag sich, wer diese Zeremonie des Schwitzhauses durchgemacht hat, gleichsam neugeboren fühlen, wodurch die ohnehin naheliegende Assoziation mit der Wasserlustration unterstützt wird. Demnach ist denn auch der Zweck dieser Zeremonie der gleiche wie bei den andern Formen der Lustration: der einzelne will sich entweder reinigen von einer begangenen Schuld, oder er will, wo ein besonderes Schuldmotiv nicht vorliegt, auch für die Zukunft rein bleiben; der Brauch gewinnt so ähnlich der Taufe oder dem Bad des Brahmanen die Bedeutung einer Heiligungszeremonie. Durch diese Verbindung verschiedener Kultmotive und Kultformen wird die Kultgenossenschaft, die sich zur Begehung der Vegetationsfeste vereinigt, Stellvertreterin des Kultus und Glaubens der Stammesgemeinschaft überhaupt. Auch darin bereitet sich der Übergang von den totemistischen zu den Götterkulten vor. Dies spricht sich denn auch in den zum Umkreis dieser Kultfeste gehörenden Opferhandlungen aus. Die Opferidee selbst ist, wie schon früher erwähnt wurde, zuerst wahrscheinlich in der Form des Totenopfers entstanden. Vor allem auf dem Boden der entwickelten Vegetationskulte findet sie nun ihre weitere Ausbildung. Bei den Festen der Zuñis und Navajos werden Altäre errichtet, mit bunten Tüchern und mit dem prächtigen Gefieder von Vögeln geschmückt. Auf diesen Altären werden die Pflanzen und Früchte niedergelegt, deren Gedeihen der Kult erstrebt. Es ist die typische Form des vegetabilischen Opfers, wie sie sich von da an in alle höheren Kulte hineinerstreckt. Dieses Opfer besteht in der Darbringung

der Pflanzen und Früchte selbst, um die man bittet. Aber es hat auf dieser Stufe noch ganz und gar den Charakter des Zauberopfers, noch nicht den des Geschenkes an die Gottheit. Genau so, wie das Übergießen der Regengenossenschaft mit Wasser den Regenzauber hervorbringen soll, so will dieses Darbringen der Früchte das Gedeihen der gleichen Früchte zauberisch bewirken. Keine Spur, keine Andeutung findet sich, daß man etwa den Göttern diese Früchte spendet. Dieser Gedanke tritt erst später hervor, indem sich dieses Zauberopfer der Früchte wie das der Tiere mit einem weiteren Gedanken assoziiert, der allem Anscheine nach ebenfalls zuerst im Totenopfer entstanden ist. Wie man dem Toten etwas spendet, damit er es mitnimmt in eine jenseitige Welt, so wird mehr und mehr auch das Zauberopfer der Vegetationsfeste und der sich an sie anschließenden Kulte nicht mehr rein als Zauberwirkung aufgefaßt, sondern es verbindet sich damit die Vorstellung einer Spende an die Gottheit, die dadurch günstig gestimmt werden soll.

Mit den Darbringungen des Opfers hängt nun weiterhin auch die strengere Organisation der Kultgenossenschaft zusammen, die auf diesen vornehmlich durch die Halbkulturvölker Amerikas repräsentierten Übergangsstufen sich ausbildet. Sie besteht darin, daß aus der Gesamtheit der Kultgenossen einzelne Vereine sich aussondern, die sich in die verschiedenen Obliegenheiten des Kultus teilen, und die in der Regel von Priestern geleitet sind. Diese sind es dann, die auch außerhalb der Kultfeste als Zauberpriester und Zauberärzte tätig sind und die Tradition sowohl der allgemeinen Kultzeremonien wie der Mittel, die der individuellen Ausübung dieses Doppelberufs dienen, bewahren. Es ist die typische Gestalt des Medizinmannes, die, bereits auf den primitiven Stufen hervortretend, hier mehr und mehr aus der Rolle des gemeinen Zauberers in den Beruf des Priesters übergeht. Als solcher ist er zu einer öffentlich anerkannten und geschützten Autorität geworden; und ihn umgibt eine engere Gemeinschaft von Kultgenossen, die, näher vertraut als die übrigen mit den Geheimnissen des Kultus, als seine nächsten Gehilfen bei den feierlichen Zeremonien tätig sind. Es sind die schon bei

den nördlichen Völkern Amerikas vorkommenden geheimen Gesellschaften, zu denen sich namentlich auf der die Grenze des totemistischen Zeitalters bildenden Stufe der Halbkultur Parallelen finden, die hier in den Kultus eingreifen. Sie sind, wie man wohl annehmen kann, ursprünglich aus der primitiveren Einrichtung der sogenannten Männerhäuser hervorgegangen, in denen die männlichen Mitglieder eines Clans zu Altersgenossenschaften vereinigt sind. Die Beschränkung auf das männliche Geschlecht und auf das reifere Alter ist auch den geheimen Gesellschaften geblieben. Indem die Altersverbände in der weiteren Entwicklung der Stammesorganisation, besonders infolge der Bildung festerer Familienverbände, sich auflösen, treten beschränktere Genossenschaften an die Stelle jener ursprünglich alle Männer umfassenden Gemeinschaft; und mit dieser numerischen verbindet sich naturgemäß eine qualitative Beschränkung. Erstens sind es bevorzugte Mitglieder der Stammesgemeinschaft oder mindestens solche, die sich selbst einen Vorzug vor andern beilegen, die sich auf solche Weise geflissentlich von der Gesamtheit aussondern; und es sind beschränktere, dem besondern Bedürfnis der Mitglieder entgegenkommende Zwecke, die diese Vereine entstehen lassen. Dem ersten dieser Momente entspricht die zuweilen mit Furcht oder Ehrfurcht untermischte Achtung, die ihnen entgegengebracht, und die durch das Geheimnis, mit dem sie sich umgeben, unterstützt wird. Damit, daß sie gewisse Bräuche und Kenntnisse vor andern geheim halten, hängt es zugleich zusammen, daß sich jede solche Gesellschaft in bestimmte Grade gliedert je nach dem Umfang, in dem die einzelnen an der Geheimlehre teilnehmen. Dies ist ein Zug, der sich von den Gesellschaften amerikanischer und afrikanischer Medizinmänner bis hinauf zu den eleusinischen und orphischen Mysteriengemeinden, zu den christlichen und buddhistischen Ordensgemeinschaften und schließlich zu ihren mancherlei weltlichen Nachbildungen, wie den Rosenkreuzern und Freimaurern, erstreckt. Nicht selten sind es besondere äußere Abzeichen, die im Widerspruch mit ihrem geheimen Charakter die Zugehörigkeit zu solchen Gemeinschaften und zu ihren Graden erkennen lassen Bei den Amerikanern pflegen es

besondere Bemalungen des Körpers, anderwärts spezifische Tätowierungen, endlich eigene Ordensgewänder zu sein, die hierzu dienen. Eine zweite Beschränkung bezieht sich auf den Zweck, den sich die Genossenschaft setzt. Das Männerhaus vereinigt in sich alle Interessen der Clans- oder Stammesgemeinschaft; die geheime Gesellschaft wird durch einen bestimmten Zweck oder durch einen engeren Umkreis verwandter Aufgaben zusammengehalten. Auch hier ist es wieder ein durchgehender Zug, daß diese Aufgaben kultischer, also religiöser Art sind. So begegnet uns eine analoge Zweckmetamorphose, wie sie beim Übergang von der Altersgenossenschaft zur geheimen Gesellschaft eingetreten ist, noch bei den griechischen Phratrieen. Als diese Verbände ihre einstige politische Bedeutung verloren hatten, blieben sie als Kulturgenossenschaften bestehen.

Wie die Männergesellschaft ganz und gar dem totemistischen Zeitalter angehört, so bilden nun aber die geheimen Gesellschaften, entsprechend den Kulten, deren Träger sie sind, Organisationen, die bereits einer Übergangsstufe zwischen totemistischen und Götterkulten zufallen. Totemistisch sind vielfach die Abzeichen, die die Kultgenossen an sich tragen, totemistisch auch ihre Kultgebräuche und endlich, besonders bei den Amerikanern, die Namen, die sie sich beilegen. Das Gefieder der Vögel, die Felle der sonstigen Totemtiere, derselben, die auch die Altäre der Feste schmücken, bilden einen Hauptteil der Gewandung. Neben den allgemeinen Stammesfesten, bei denen sie mitwirken, feiern endlich diese Gesellschaften ihre besonderen Kulte, und vorzugsweise in diesen leben nun offenkundig alte Totemkulte fort. Eine merkwürdige Totemgesellschaft solcher Art ist z. B. die Schlangengesellschaft der Hopiindianer, die, wie die Zuñi und Navajo, dem Kulturgebiet Neu-Mexikos angehören. Das Totemtier dieser Gesellschaft ist die Klapperschlange. Bei dem Fest der Schlange geht jeder Genosse in einem Zuge mit einer Klapperschlange, die er so im Munde trägt, daß sie unmittelbar hinter ihrem Kopfe von den Zähnen festgehalten wird. Es besteht der feste Glaube, daß keine Schlange ein Mitglied der Gesellschaft, der sie heilig ist, tötet. Man bedient sich dabei freilich, wie von Beobachtern der Feier wahrgenommen wurde, eines sinn-

reichen Hilfsmittels, um die Gefahr abzuwenden. Hinter jedem Schlangenträger geht ein anderer Genosse, der fortwährend die Schlange am Schwanz mit einem Stäbchen kitzelt, um ihre Aufmerksamkeit abzulenken. Sollte es doch einmal vorkommen, daß ein Schlangenträger gebissen wird, so wird übrigens der begleitende Genosse nicht versäumen die Wunde auszusaugen, und dann ist bekanntlich der Schlangenbiß verhältnismäßig ungefährlich.

15. Die Kunst des totemistischen Zeitalters.

Im Vordergrund der Kunstübung der totemistischen Zeit steht die bildende Kunst. Auf der niedersten Stufe der Entwicklung des Totemismus erhebt sie sich noch wenig über die Leistungen des Primitiven. Wohl findet man schon in Australien Höhlenzeichnungen, die vielleicht eine Art kultischer Bedeutung besitzen. Aber bis jetzt ist es nicht gelungen sie zu deuten. Sonst beschränkt sich diese Kunst auf Schnitzereien an den Waffen oder andern Geräten, die sichtlich, wie im primitiven Zustand, Zauberwirkungen ausüben sollen, ferner auf die Bemalung des Angesichts bei den kultischen Festen.

Weit reicher ist in den ozeanischen Gebieten, besonders auf den polynesischen Inseln, jene Form der Bildkunst, die den Schmuck des eigenen Körpers oder, wie man für die Anfänge dieser Kunstübung eigentlich sagen müßte, die nach außen gerichtete Zauberwirkung des eigenen Körpers zum Zweck hat. Polynesien ist das Hauptgebiet der kunstvollen Tätowierung. Sie ist hier durchweg in der Weise der Stichtätowierung entwickelt. Aus einzelnen dicht gedrängten und mit Farbe imprägnierten Stichpunkten werden bei ihr mannigfache symmetrische Formen zusammengefügt. Diese Tätowierung ist die einzige Kunst, die in den Anfängen der Kultur ihre höchste Blüte erlebt. Sobald die Bekleidung entsteht, geht der Körperschmuck auf das Kleid über. Wo dann noch das Herkommen bei bestimmten Gelegenheiten die Nacktheit des ganzen Körpers verlangt, wie bei gewissen Kultgenossenschaften der Amerikaner, da tritt in einer Art rückwärts gerichteter Entwicklung die bei solchen Festanlässen geübte Bemalung, wie man

sie schon in Australien findet, wieder an die Stelle der Tätowierung. Dagegen bleiben, auch nachdem die Bekleidung eingetreten ist, die entblößten Stellen der Haut, besonders das Angesicht sowie die Arme und Hände, noch lange, die Arme in einzelnen Rudimenten bis in unsere Tage, beliebte Objekte der Tätowierung. Wenn diese heute fast ausschließlich von Verbrechern und Prostituierten, sowie gelegentlich von Matrosen geübt wird, so beruht das übrigens auf einer Bedingung, die auch für ihre frühe Blütezeit zutrifft: auf der Unterbrechung der Berufsarbeit durch eine lange beschäftigungslose Zeit.

Was außerdem vor allem in den Gebieten der polynesischen Inselwelt fördernd in die Entwicklung der Tätowierungskunst eingreift, das ist offenbar die diesen Völkern eigene Vermischung des Totemismus mit der Himmelsymthologie und das dadurch bedingte Zurücktreten des Totemismus selbst. Besonders lehrreich ist hier die Tätowierung der Maori, in deren Mythologie die Sonne eine hervorragende Rolle spielt, und wo uns nun das Bild der Sonne zu spiraligen Ornamenten aufgelöst überall in ihrem Hautschmuck entgegentritt. Aber auch in der Tätowierung anderer Insulaner, namentlich solcher der Markesasgruppe, begegnen uns in den aus einer früheren Zeit herstammenden Abbildungen der Forschungsreisenden reiche Motive einer Himmelsmythologie, während gegenwärtig, soweit die Sitte nicht überhaupt durch die Europäer verdrängt wurde, wesentlich nur noch einfache geometrische Ornamente übrig geblieben sind. Ebenso gibt es in den älteren Tätowierungen eine große Anzahl von Tierbildern, seltener Pflanzen, wie ja die Pflanze auch in den totemistischen Kulten erst später eine Rolle spielt. Zugleich erkennt man — was bei der auf einzelne Körperteile beschränkten Tätowierung der Amerikaner noch augenfälliger ist — daß sich eine Art Umkehrung in dem Stil der bildnerischen Darstellung der Objekte entwickelt hat. Wir sahen früher, wie bei den Primitiven der vortotemistischen Zeit, z. B. bei den Semang und Senoi auf Malakka, aus einfachen parallelen Linien, Dreiecken, Kreisbogen usw. infolge ihrer Häufung pflanzen- und tierähnliche Formen entstehen, die dann auch wohl von dem primitiven Künstler selbst in die Zeichnung hineingesehen und nun

gelegentlich mit Absicht der wirklichen Form dieser Naturobjekte angenähert werden. Jetzt beobachten wir umgekehrt, daß besonders die Tierformen zu geometrischen Objekten rückgebildet werden, indem man sie, wie wir es heute ausdrücken, mehr und mehr „stilisiert", so daß es schließlich, da nur noch die einfachsten Grundformen der Objekte erhalten geblieben sind, zweifelhaft sein kann, ob es sich hier wirklich um schematische Nachbildungen von Naturgegenständen und nicht vielmehr von Anfang an um geometrische Ornamente handelt. Dennoch machen die stetigen Übergänge von der ausgebildeten Tierform zum geometrischen Ornament, wie sie hauptsächlich auf amerikanischem Boden zu beobachten sind, einen solchen wahrscheinlich oft über lange Zeiten sich erstreckenden Stilisierungsprozeß unzweifelhaft. Hier ist es aber eine andere, der Tätowierung verwandte, jedoch in ihrer Entwicklung nicht wie diese beschränkte und von vornherein der Vergänglichkeit bestimmte Kunst, die diesen Stilisierungsprozeß deutlicher verfolgen läßt: die Keramik, die Kunst der Ausschmückung der zuerst zur Aufbewahrung und dann zur Bereitung der Nahrung bestimmten Gefäße.

Die Töpferei reicht, wenn sie auch der eigentlich primitiven Kultur fehlt, doch in eine sehr frühe Zeit zurück. Es mag sein, daß diese Zeit annähernd mit dem Beginn der totemistischen Periode zusammenfällt. Jedenfalls ist es der totemistische Kult, der von frühe an die Motive zur Ausschmückung oder, wie wir auch hier für die Anfänge wohl vielfach annehmen dürfen, zum Zauberschutz der Gefäße oder zur Zauberwirkung ihres Inhaltes hergibt. Das Tongefäß selbst ist ursprünglich unverkennbar eine Nachbildung teils der Natur entnommener Aufbewahrungsmittel, teils des geflochtenen Korbes, der seinerseits in seinen Anfängen eine Nachbildung des Vogelnestes sein mag. Die vermutlich zufällige Entdeckung der Härtung des Tons durch das Feuer hat dem Zweck der Aufbewahrung der Nahrung den ihrer Zubereitung durch Erwärmung hinzugefügt oder, was vielleicht richtiger ist, der Versuch mit dem ungehärteten Tongefäß diesen Zweck zu erreichen, hat zur Technik des Brennens geführt. Wie nun bereits in einer Zeit, die der Töpferei noch unkundig ist, die Werkzeuge und Waffen, die Kämme der Frauen und schließlich der eigene Körper mit einfachen regel-

mäßigen Strichzeichnungen versehen werden, denen man eine magische Bedeutung beilegt, und wie offenbar frühe schon diese halb zufällig entstandenen geometrischen Formen als schematische Tier- oder Pflanzenformen apperzipiert und unter der Wirkung dieser Vorstellungen weiter gebildet werden, — ganz so sehen wir den gleichen Prozeß bei der Töpferkunst, nur gewissermaßen auf einem weiteren, ein reicheres Wirken der Phantasie herausfordernden Schauplatz sich abspielen. Gerade hier läßt sich aber vornehmlich an der Keramik der Amerikaner jene Auf- und Abwärtsbewegung von primitiven Linienzeichnungen zu voll entwickelter Tierornamentik mit spärlichen Andeutungen beginnender Pflanzenornamentik und dann wieder rückwärts durch fortschreitende Stilisierung der rein geometrischen Formen verfolgen. Dabei zeigt besonders die Keramik zugleich eine Verbindung beider Formen, deren planmäßige Verteilung den Höhepunkt dieser Kunst kennzeichnet: die bildliche Darstellung der Naturgegenstände wird eingerahmt von geometrischen Ornamenten. Auch darin bildet die Tätowierung bereits eine unvollkommene Vorstufe der Keramik, wie denn ihrer inneren Bedeutung nach diese unmittelbar an jene anknüpft. In der Tätowierung umgibt ursprünglich der Mensch sich selbst mit einem Zauberschutz, in der Keramik breitet er diesen über seine Vorräte, über die zu seinem Leben nötige Nahrung und deren Bereitung aus. Bei der Keramik wie bei der Tätowierung stehen daher in den Tiernachahmungen die Totemtiere ursprünglich im Vordergrund. So in erster Linie die Schlange, dann Fische und Vögel, in Amerika der Alligator. Besonders charakteristisch für die totemistische Zeit ist es jedoch, daß der Mensch unter diesen Objekten fast ganz fehlt. Daran läßt sich auf den ersten Blick eine Reihe solcher Kunstgebilde schon aus sehr früher Zeit Griechenlands von den Produkten der totemistischen Kultur unterscheiden. Dort findet sich der Mensch neben dem Tier oder für sich allein, hier nur das Tier. Bloß in einer Form ist merkwürdigerweise der Mensch Objekt besonders der amerikanischen Keramik gewesen, in der nämlich, daß der ganze Topf einen Kopf oder einen Schädel darstellt. Dies hängt wohl mit der übelberüchtigten Sitte der Kopfjägerei zusammen.

Wie der Indianer das Dach seiner Hütte mit den Köpfen der erschlagenen Feinde schmückt, so verewigt er die Erinnerung an seine Kriegstaten in diesem keramischen Objekt. Vollends bewegte Szenen, in denen Menschen auftreten, fehlen der totemistischen Zeit völlig.

Hiermit hängt wohl zusammen, daß sich auch eine eigentliche Skulptur nicht entwickelt hat, abgesehen von dürftigen Idolen, die Nachbildungen tierischer oder menschlicher Gestalten sind. Sie besitzen im ganzen den Charakter von Fetischen, die als solche immerhin als Vorläufer künftiger Götterbilder betrachtet werden können. Wie keine Skulptur, so gibt es aber im Grunde auch keine Architektur. Wieder ist es eine große Kluft, die hier diese Zeit von der folgenden scheidet. Die Architektur in ihrer höheren Form bedarf der Götter, die im Tempel verehrt werden. Doch in der totemistischen Periode gibt es keine Tempel. Wohl bewahrt der Australier seine Zauberstäbe und Zauberhölzer, die Churingas, in Höhlen oder Hütten auf; aber diese sehen vollständig wie andere Hütten aus. In dem totemistischen Zeitalter gibt es daher nur Wohnstätten für Menschen. Solcher finden sich im allgemeinen zwei Typen: der Kegelbau und der Rundbau. Das Kegelhaus ist sichtlich aus dem Zelt hervorgegangen. Der Rundbau oder die Bienenkorbhütte, wie man sie in Afrika genannt hat, mag ursprünglich eine in Sand ausgeführte Nachbildung der natürlichen Berghöhle sein. Beide Formen sind übrigens nicht immer streng geschieden. So wohnt der Eskimo der Beringstraße im Winter in einer Rundhütte aus Schnee, im Sommer schlägt er ein Zelt auf. In Melanesien, Polynesien und anderwärts hat die Errichtung der Wohnungen am Strand des Meeres oder am Ufer großer Flüsse zu einer Modifikation geführt, die der späteren Hausform ähnlich wird: zum Pfahlbau. Indem bei ihm die Hütte, die in der Regel zugleich mehreren Familien Unterkunft bietet, auf fest in den Boden eingerammten weit in die Höhe ragenden Pfählen errichtet wird, gewinnt eine solche Pfahlhütte bereits die typische Form eines geräumigen Wohnhauses. Fördernd greift hier überdies die Institution der in den gleichen Gebieten verbreiteten Männergesellschaften ein, die ein Zusammenwohnen

vieler und dadurch die Errichtung größerer Bauten verlangt. Darin liegt übrigens zugleich ein charakteristischer Gegensatz dieser Anfänge architektonischer Kunst gegenüber der Entwicklung der andern Künste. Diese sehen wir überall, in der Tätowierung, in der Keramik, in den fetischistischen Vorläufern der Skulptur, von mythologischen und vor allem von Zaubermotiven ausgehen. Hier waltet rein das unmittelbare praktische Lebensbedürfnis. So sind es denn auch nicht religiöse Antriebe, sondern soziale Verhältnisse, die, indem sie das Zusammenleben vieler Menschen fordern, die erste Anregung zu einer vollkommeneren Bautechnik mit sich führen.

Weit mehr geht hier der Entwicklung der andern Formen der bildenden Kunst die der musischen Künste parallel, wenn wir unter diesem Namen alle die Künste vereinigen, die in einer unmittelbaren Betätigung des Menschen selbst bestehen. Dahin gehören Tanz, Dichtung und Musik, nebst den Verbindungen, die sie miteinander eingehen. Da die dritte dieser Künste, die Musik, vor allem sich mit den beiden andern als ergänzendes Glied zu verbinden strebt, so mögen die drei in jenem Namen zusammengefaßt werden, um zugleich anzudeuten, daß sie, ähnlich wie die bildenden Künste in der objektiven Gestaltung der Phantasieschöpfungen, so in der subjektiven Äußerung dieser einander näher verwandt sind. Unter allen diesen Künsten ist es der Tanz, der am nächsten an die noch primitivere Zeit anknüpft, der aber nun in den Kulttänzen des totemistischen Zeitalters eine überaus reiche Ausbildung findet, so daß er hier einen analogen Höhepunkt der Entwicklung erreicht, wie ihn die bildende Kunst im unmittelbaren äußeren Körperschmuck, der Tätowierung, zeigt. Beide sind in der Tat darin einander nahe verwandt, daß nirgends so wie bei ihnen der eigene Körper unmittelbar Objekt und Mittel der künstlerischen Tätigkeit ist. Zu den Tänzen der primitiven Periode bringt aber der totemistische Tanz ein äußeres Mittel hinzu, das direkt dem Totemglauben seinen Ursprung verdankt: die Maske. Noch die Australier kennen freilich keinen Maskentanz. Das Gesicht wird gelegentlich mit Farbe bemalt oder durch einzelne Striche markiert; dies mag als die Anlage zu einer künftigen Maske gedeutet werden.

Diese selbst tritt aber erst in der ferneren Entwicklung des Totemismus hervor, und sie reicht noch weit in die folgende Zeit hinein. Dabei zeigt übrigens ihre Verbreitung beträchtliche Unterschiede. Die größte Rolle spielt sie auf amerikanischen und polynesischen, eine geringere auf afrikanischen Gebieten. In Amerika reicht der Maskentanz und die bisweilen an ihn sich anschließende Erhebung der Masken zu Kultobjekten von den Eskimos im Norden bis tief nach dem Süden. Koch-Grünberg hat die Maskentänze und den Maskenkultus bei den Eingeborenen der brasilianischen Wälder anschaulich geschildert. Die Masken sind hier nicht etwa ein nebensächliches magisches Mittel oder gar ein vorübergehender Schmuck, sondern jede Maske ist eine Art von geheiligtem Objekt. Der Jüngling erhält, wenn er in das Mannesalter tritt, eine Maske, die ihm das ganze Leben über heilig ist. Nach den großen Kultfesten, die man mit Maskentänzen feiert, werden die Masken sorgsam aufbewahrt. In der Maske lebt der Dämon, den sie darstellt, daher sich die Furcht vor dem Dämon auf sie überträgt. Wie der Tanz dieser Periode zuerst ein Tiertanz ist, indem er in einer oft wunderbar gewandten rhythmischen Nachahmung der Bewegungen eines Tieres besteht, so ist die Maske durchweg die mehr oder minder veränderte oder grotesk übertriebene Nachbildung eines Tierkopfes oder einer Zwischenform von Tier und Mensch, so daß sie darin lebhaft an jene totemistischen Legenden erinnert, deren Helden bald Tiere bald Menschen sind. Daneben fehlt es auf den vorgerückteren Stufen der totemistischen Kultur nicht an Masken, die äußere Naturobjekte darstellen. Der Wolkenmasken bei den Vegetationsfesten der Hopi und Zuñi ist oben gedacht worden. Die Regenpriester dieser Stämme, mit solchen Masken auf dem Haupt und mit den Bildern zackiger Blitze auf den Gewändern, sind lebendige Repräsentanten von Gewitterdämonen. Indem die Maske dergestalt ihrem Träger den Charakter des Dämons mitteilt, den sie darstellt, werden namentlich auch die Gesichtsmasken durch ihre Attribute, gewaltige Bärte und Zähne, riesige Augen, Nasen usw., zu lebendigen Verkörperungen der Dämonenfurcht und damit selbst zu dämonischen Wesen, die, welche speziellere Bedeutung ihnen beigelegt werden mag,

ob sie z. B. als Krankheits- oder als Fruchtbarkeitsdämonen auftreten, immer mit den ähnlichen schreckhaften Zügen erscheinen. Eher nehmen die Masken je nach der äußeren Form des Tanzes, bei dem sie verwendet werden, einen etwas verschiedenen Ausdruck an, sei es den der Verwunderung und des Staunens, sei es den der lebhafteren Affekte der Furcht, des Entsetzens oder der exaltierten Freude, wobei im letzteren Fall in Betracht kommt, daß sich die Mimik des grinsenden Lachens von der des schmerzhaften Weinens nur durch wenige charakteristische Züge unterscheidet.

Diesen Unterschieden im Charakter der beim Tanz verwendeten Masken entsprechen zwei Hauptformen des Tanzes, vornehmlich des Kulttanzes. Die eine dieser Formen ist die des zeremoniellen Tanzes, der sich in feierlich-langsamen Rhythmen bewegt. Er ist es hauptsächlich, der bei den Völkern der totemistischen Halbkultur die großen Kultfeste einleitet oder gewisse Hauptmomente, wie z. B. bei den Vegetationsfesten Neu-Mexikos den Einzug der mit Wolkenmasken einherschreitenden Ahnengeister, begleitet. Ihm stehen die meist die Höhepunkte der Feier bildenden ekstatischen Tänze gegenüber. Die zeremoniellen Tänze werden nur von Männern ausgeführt, und auch bei den ekstatischen Tänzen ist dies zunächst die Regel. Die Frauen sind, wenn sie nicht überhaupt von den Zeremonien ausgeschlossen werden, stumme oder den Tanz durch Gesang oder Geschrei begleitende Zuschauer. Erst bei der gesteigerten Form des ekstatisch-orgiastischen Tanzes beteiligen sich beide Geschlechter, und wahrscheinlich sind es die Vegetationsfeste, bei denen unter dem Einfluß der Verbindung, die bei ihnen die sexuellen Affekte mit der zeugenden Kraft der Natur eingehen, der gemischte Tanz entstanden ist. Eine Nachwirkung dieses späten Ursprungs ist es wohl, daß die Griechen lange noch die aus orientalischen Kulten stammenden, von Frauen allein oder von Frauen und Männern ausgeführten Tänze der dionysischen Feste zum Teil als eine Entartung der guten Sitte empfanden, und daß in dem aus dem mimischen Tanz hervorgegangenen Drama die Rollen der Frauen von Männern gespielt wurden.

Mit dem Tanz in enger Verbindung steht die Musik. Sie ist vorgebildet in der Beteiligung der eigenen Stimme an dem Rhyth-

mus der äußeren Körperbewegungen. Indem diese einen Bestandteil der Mimik des Angesichts bildenden Artikulationsbewegungen die dynamische Rhythmik des Tanzes durch den melodischen Tonfall ergänzen, strebt der Affekt, der sich im Tanze entlädt, von selbst nach einer weiteren Steigerung durch objektive Hilfsmittel. Auch sie schließen sich an die Aktion der eigenen Körperorgane an, wie die Schallerzeugung durch Zusammenschlagen der Hände, durch Stampfen des Bodens, endlich durch taktmäßiges Aneinanderschlagen von Stöcken. Bei der letzteren ist bereits der Übergang vom Geräusch- zum Klanginstrument nahegelegt, das in seinen ursprünglichen Formen nach den zwei Richtungen sich scheidet, auf die einerseits diese nächstliegenden äußeren Schallbegleitungen, anderseits die tönenden Begleitungen der Stimmorgane hinweisen. Damit sind die zwei Urformen musikalischer Instrumente gegeben: die Schlag- und die Blasinstrumente. Wie sie selbst im unmittelbaren Anschluß an den Tanz entsprungen sind, zuerst als natürliche, unmittelbar aus dem Affekt erzeugte Verstärkungsmittel, dann in ihrer Weiterbildung von planmäßiger Erfindung geleitet, so steht auch die folgende Entwicklung der musikalischen Kunstübung in enger Verbindung mit jenen beiden Hauptformen des feierlich-zeremoniellen und des ekstatischen Tanzes, zwischen denen die mannigfaltigsten Übergänge sich ausbilden. Es ist der getragene und der erregte musikalische Ausdruck, denen wir überall, von den primitivsten bis zu den höchsten Stufen musikalischer Entwicklung begegnen. Sie entsprechen den Gegensätzen der Ruhe und der Erregung, die schon der Seele der Tiere nicht fehlen, und die daher der Mensch zweifellos bereits aus dem Naturzustand in seine Kultur mitgebracht hat, wo sie nun immer reicher sich differenzieren.

Wiederum gehören hier nur die ersten Schritte, die über die schon im Tanz sich äußernden einfachen Stimmungen hinausführen, dem totemistischen Zeitalter an. Zugleich aber machen sich ethnologische Unterschiede geltend, in welchen die spezifische musische Begabung der Rassen, die auf den höheren Stufen der Kultur durch die zunehmenden internationalen Wechselwirkungen verdeckt wird, in höchst charakteristischer Weise zutage tritt. So

ist Afrika allem Anscheine nach, wenn nicht die Urheimat, so doch das Hauptgebiet der Schlag- und der aus ihnen entstandenen Saiteninstrumente, die in einer Fülle verschiedener Formen vorkommen. Dem gegenüber ist Amerika das Hauptgebiet der Blasinstrumente, besonders ihrer ursprünglichen Form, der Flöte. Die amerikanische Flöte gleicht freilich nicht der unsrigen, sie wird nicht mit der Lippe, sondern mit dem Munde angeblasen. Sie sieht also einer Schalmei oder Klarinette ähnlich. Aber nach der Tonerzeugung ist sie eine Flöte, indem, analog wie bei den Flötenpfeifen unserer Orgeln, eine über die andere hervorragende Lippe die Töne erzeugt. Es ist vor allem die größere Intensität und die längere Dauer des Tons, was den Klang der Flöte und ihrer verkürzten Form, der Pfeife, von dem der Saiteninstrumente unterscheidet. Dem entspricht die Verschiedenheit der hier wie dort vorkommenden Geräuschinstrumente: in Afrika die Trommel, die außer der Begleitung von Kultzeremonien auch als Signalinstrument dient, um mit Hilfe der sogenannten Trommelsprache Mitteilungen in weitere Ferne zu machen. In Amerika ist es die Rassel, die freilich auch in Afrika nicht ganz fehlt, aber doch vorzugsweise im Bereich der Indianerkultur als ein dem Schwirrholz der Australier analoges Lärm- und Zaubermittel vorkommt. Sie ist ebenfalls gegenüber der Trommel durch die längere Dauer des Schalls ausgezeichnet.

Mit der Klangerzeugung dieser Instrumente, selbst der Saiteninstrumente und ihrer Begleitung durch den Gesang, ist aber freilich noch lange keine harmonische Musik gegeben. Vielmehr ist die Harmonie eine Errungenschaft des folgenden Zeitalters, die hier erst in unvollkommenen Anfängen sich vorbereitet. In den Aufzeichnungen, die wir von Melodien der Sudanneger und der amerikanischen Rassen besitzen, sind überall solche Anfänge zu finden. Doch die meisten der bisher zu Gebote stehenden Dokumente sind noch unsicher. Der Hörer dieser Melodie ist allzu geneigt, seine sonstigen musikalischen Erfahrungen in sie hinein zu hören. Hier kann erst die Zukunft gesichertere Ergebnisse bringen, wenn solche Naturgesänge, wozu bereits einige Anfänge vorliegen, mit Hilfe phonographischer Methoden in größerer Ausdehnung objektiv

fixiert sind. Bis jetzt läßt sich nur sagen, daß, wie schon ihr Besitz an Musikinstrumenten andeutet, die Afrikaner an musikalischer Begabung die übrigen Naturvölker übertreffen. Die Melodie pflegt sich bei ihnen annähernd im Umfang einer Oktave zu bewegen, während die der nordamerikanischen Indianer selten über eine Sext hinausgeht. Auch bewegt sich, wie schon dieser geringe Umfang der Tonleiter verrät, die Melodie aller Naturvölker in sehr gleichförmigen Rhythmen und Intervallen, wobei übrigens die letzteren immerhin Annäherungen an die uns geläufigen zeigen. Vor allem aber sind sie beherrscht von dem Trieb der Wiederholung. Ein und dasselbe Motiv kann oft in ermüdender Gleichförmigkeit wiederkehren. Darin spiegeln sich allgemeine Eigenschaften der primitiven Poesie, wie sie uns in den Liedern der Weddas und anderer vortotemistischer Stämme entgegentraten.

Gleichwohl ist in den Formen der Dichtkunst ein wichtiger Fortschritt gegenüber jenen primitiveren Völkern zu beobachten. Vor allem ist bei dem Lied zu dem einfachen, an unmittelbare Natureindrücke anknüpfenden Stimmungsausdruck eine wichtige Form hinzugetreten, die mit der regeren körperlichen wie geistigen Tätigkeit innerhalb der totemistischen Kultur, wie sie in der Handhabung der Werkzeuge und Waffen sich ausspricht, eng zusammenhängt. Es ist von Karl Bücher zuerst darauf hingewiesen worden, wie die gemeinsame Arbeit zu gemeinsamem Gesang herausfordert, der nun in Rythmus und Tongebung der Arbeit sich anpaßt und so mit der zunehmenden Mannigfaltigkeit dieser einen vielgestaltigeren Inhalt und mit ihm eine reichere Differenzierung der Formen erzeugt. In der totemistischen Zeit begegnen uns überall solche Arbeitsgesänge, während sie in der vorangegangenen, wo es kaum eine gemeinsame Arbeit gibt, natürlich fehlen. Doch gleichzeitig mit dem Arbeitslied tritt der Kultgesang auf. Er ist ganz an die Entwicklung der totemistischen Zeremonien gebunden, und gestaltet sich mit der Zunahme dieser und in naher Wechselwirkung mit Tanz und Musik ebenfalls allmählich reicher und mannigfaltiger. Kultgesang und Arbeitslied haben miteinander gemein, daß in ihnen die oben be-

rührte Wiederholung der Motive eine wichtige Bedeutung für die begleitende Handlung gewinnt. Sie beruht in beiden Fällen auf abweichenden Ursachen, die aber schließlich doch aus der einen Quelle der Steigerung der Affekte fließen. Beim Kultgesang will der Mensch den Dämonen, später den Göttern, an die er seine Bitten richtet, diese Bitten, und, wie wir für die frühere Zeit sagen können, den Zauber, den seine Worte ausüben, möglichst eindringlich zu Gehör bringen. Darum wird hier immer und immer wieder derselbe Wunsch wiederholt. Das Kultlied primitivster Art besteht meist nur aus diesem einen, in rhythmischer Form wiederholten Wunsche. Beim Arbeitslied dagegen ist es die selbst in gleichmäßigem Rhythmus sich wiederholende Arbeit, die unmittelbar die Wiederholung der begleitenden rhythmischen und melodischen Motive herausfordert. Wenn sich aber eine und dieselbe äußere Leistung immer wieder mit diesen sie begleitenden Motiven verbindet, so unterstützen sich beide wechselseitig: das Lied fördert die Arbeit, und die Arbeit steigert den Affekt, der im Liede ausströmt, beides um so mehr, je mehr das Lied der Arbeit sich anpaßt und so zu einem poetischen Bilde der Arbeit selbst wird, — ein Vorgang, bei dem abermals ursprünglich nicht im geringsten Plan und Absicht obwalten, sondern der sich unter dem Zwang jener der Arbeit immanenten rhythmischen und melodischen Motive vollzieht.

Einige kurze Beispiele mögen diese Verhältnisse veranschaulichen. Das eine ist ein Kultlied amerikanischer Herkunft. Es ist wiederum den Kultgebräuchen eines der Stämme Neu-Mexikos, der Sia, entnommen, und sein Motiv ist der den Inhalt so vieler Zeremonien dieser Gegenden bildende Regenzauber. Der Gesang der Regenpriester lautet:

„All ihr flatternden Wolken,
All ihr Wolken, liebet die Felder,
All ihr Blitze und Donner, Regenbogen und Wolkenvölker,
Kommt und wirket für uns!“

Dieser Gesang wird ohne neues Motiv immer und immer wiederholt, — eine Beschwörung in der Form eines Liedes.

Ein anderes, ähnliches Lied, das unter Musikbegleitung von

der früher erwähnten Schlangengesellschaft der Hopi gesungen wird, lautet:

„O Schlangengesellschaft des Nordens, komm und wirke für uns,
Schlangengesellschaft des Südens, des Westens, Schlangengesellschaft des Zenith und Nadir,
Kommt her und wirket für uns!"

Aus der Anrufung der Schlangengesellschaft des Zenith und Nadir ersieht man, daß dies Lied nicht etwa eine Aufforderung ist, die sich auf andere Gesellschaften menschlicher Art bezieht — solche gibt es ja nicht in Zenith und Nadir — sondern das Lied richtet sich offenbar an eine der menschlichen Kultgenossenschaft analog gedachte Dämonengesellschaft. Sie soll bei der Bestellung des Ackers mitwirken und die Saat befruchten.

Hier überall entspringen die Wiederholungen aus dem Motiv der Beschwörung. Anders beim Arbeitslied. Bei ihm findet sich meist schon ein größerer Wechsel von Motiven, wie folgende, einem Lied der Maori auf Neuseeland entnommene Stellen zeigen. Das Lied wird bei dem Transport von Baumstämmen an die Küste gesungen.

„Gebt weiter Raum,
Munter Leute, gebt Raum dem Totara,
Munter Leute,
Gebt mir den Maro."

— — — — — — — — — — — —

„Rutsch fort, rutsch fort!
Schlüpf zu, schlüpf zu!
Munter Leute! usw."

Totara und Maro sind Namen der gefällten Bäume. Das Lied gibt in seinem Rhythmus und in seinen Wiederholungen ein unmittelbares Bild der Arbeit selbst.

Weit überlegen den auf diese Weise noch durchweg auf äußere Motive beschränkten, nirgends selbständig aus dem reinen Drang subjektiver Gemütsstimmung hervorgegangenen Liedformen ist ein anderes Gebiet der Dichtung, auf dem gerade die totemistische Stufe eine Fülle von Gebilden hervorbringt: die Erzählung. Ihre dieses Zeitalter beherrschende Form ist die des Mythenmärchens, d. h. einer märchenartigen Erzählung, die in dieser Periode im allgemeinen noch den Charakter einer geglaubten

Mythe besitzt. Es ist eine Prosaerzählung, die sich durch mündliche Überlieferung verbreitet, weite Länderstrecken durchwandern und mit gelegentlichen Veränderungen oder unter Verbindung verschiedener Mythenstoffe viele Generationen überdauern kann. In diesen seinen allgemeinen Eigenschaften ist das Märchen überhaupt die beharrendste aller Formen der Dichtung. Es reicht von den primitivsten Stufen der Kultur bis in unsere Gegenwart. In der Form des Mythenmärchens ist es aber vor allem für das totemistische Zeitalter kennzeichnend. Wir besitzen heute zahlreiche Sammlungen solcher Märchen aus den verschiedensten Gebieten der totemistischen wie der späteren Kulturen. In Australien hat eine englische Dame, Mrs. Parker, eine Sammlung veranstaltet, die in neuerer Zeit namentlich durch den deutschen Missionar Strehlow ergänzt worden ist. Er hat den großen Vorzug vor den meisten andern Erforschern Australiens, der Sprache der Stämme, unter denen er lebt, kundig zu sein. Reiches Material aus Amerika und Afrika haben namentlich amerikanische und englische Reisende zusammengetragen, und auch aus den übrigen Teilen der Erde fehlt es nicht an Sammlungen bei Natur- wie Kulturvölkern. Nicht minder hat sich schon seit geraumer Zeit die vergleichende Forschung des Märchens bemächtigt, vornehmlich in der Absicht, auf diesem Wege die mannigfachen Wanderungen der Märchen- und Fabelstoffe nachzuweisen und daraus wieder auf frühe Kulturbeziehungen der Völker zurückzuschließen. Aber in einer Hinsicht ist diese Märchenforschung meist durch ein falsches Vorurteil beeinträchtigt worden: man legte den Maßstab unserer heutigen Märchenbeurteilung an die Märchenerzählung überhaupt an, und man sah daher auch in jenen Mythenmärchen primitiver Völker entweder Dichtungen einzelner, an deren Wirklichkeit niemals geglaubt worden sei, oder höchstens Rückbildungen höherer Mythenformen, namentlich von Naturmythen, die der kindlichen Auffassungsweise angepaßt seien. Die nähere Untersuchung der Mythenmärchen primitiverer Völker hat diese Theorie gründlich zerstört. Wenn auch auf diesem, so gut wie auf den meisten andern Gebieten des Mythus und der Dichtung gelegentlich Rückbildungen vorkommen, so kann doch kein Zweifel

mehr daran bestehen, daß einerseits die ursprünglichsten Erzeugnisse erzählender Dichtung durchgehends den Charakter des Märchens besitzen, und daß anderseits die meisten primitiven Märchenerzählungen geglaubte Mythen sind. Sucht man endlich bei den verbreitetsten Märchenmotiven verschiedener Völker und Zeiten bis zu ihren Ausgangspunkten zu gelangen, so führen diese unverkennbar ihrer Mehrzahl nach auf das totemistische Zeitalter zurück. Ihm gehört durchaus das Medium an, in welchem sich diese früheste Erzählung bewegt, namentlich insoweit sie ihrem Inhalte nach geglaubte Geschichte ist.

Den allgemeinen Charakter des Märchens trägt nun diese Mythenerzählung vor allem insofern, als sie weder an einen bestimmten Ort, noch an eine bestimmte Zeit gebunden zu sein pflegt. Das unterscheidet noch unser heutiges Volksmärchen von der Sage. Eine Ausnahme bildet hier nur zuweilen die Ursprungslegende der Naturvölker, obgleich diese im übrigen ebenfalls Märchencharakter an sich trägt. Ein zweites wesentliches Merkmal besteht in der Kausalität des Zaubers, von der die Ereignisse des Märchens beherrscht sind. Dieser Charakter, der noch dem heutigen Volksmärchen eigen ist, stammt eben aus der Zeit jenes primitiven Märchens, die selbst noch vom Zauberglauben beherrscht ist. Der Zauberglaube, der sich überall im Handeln des primitiven Menschen betätigt, bringt es aber mit sich, daß auch das Zaubermärchen ganz oder mindestens in vielen seiner Bestandteile geglaubt wird; und da nun alle Erzählungen dieser Stufe den oben bezeichneten Märchencharakter besitzen oder doch höchstens ausnahmsweise in der primitiven Legende der Grenze der Sage nahekommen, so liegt hierin eingeschlossen, daß die Entwicklung des Mythus überhaupt mit dem Mythenmärchen beginnt. Auch hier geht also die Entwicklung von unten nach oben, nicht umgekehrt.

Reichen nun auch die ersten Anfänge des Mythenmärchens ohne Zweifel bis zum primitiven Menschen zurück, so fällt doch die Blüte seiner Entwicklung unverkennbar in die totemistische Zeit. Denn auf diese weisen durchweg die Merkmale hin, die als Rudimente der totemistischen Stufe noch bis in das heutige Kinder- und Volksmärchen herabreichen. Dahin gehört in

erster Linie jene Zauberkausalität der Handlungen, auf die oben schon hingewiesen wurde, dann aber auch die Stellung, die das Tier in der Märchenerzählung einnimmt, und in der es entweder als Heilbringer und Wohltäter des Menschen oder mindestens ihm wesensgleich erscheint. Charakteristisch hierfür sind besonders die häufig vorkommenden Ehen zwischen Mensch und Tier, sowie die Verwandlungen der Menschen in Tiere und die Rückverwandlungen dieser in Menschen. Kaum jemals tritt in solchen totemistischen Märchen der Mensch ohne das Tier, ebensowenig treten aber auch Tiere allein auf. Die Tierfabel ist daher gerade so gut wie das rein menschliche Märchen ein Produkt späterer Entwicklung, bei der das Gebiet des geglaubten Märchens aufhört. Noch mehr fehlen aber diesen primitiven Märchen die den späteren und besonders der Fabel eigenen moralischen Nutzanwendungen. Dagegen tragen diejenigen Fabelmärchen, die man „explikative" zu nennen pflegt, weil sie die Eigenschaften gewisser Tiere erklären, zumeist noch den Charakter der totemistischen Zeit, wenn sie auch allem Anscheine nach einer etwas späteren Periode derselben angehören. So wenn in einem Märchen der Nordwestamerikaner der Rabe schwarz wird, weil er sich bei dem Diebstahl des himmlischen Feuers an der Sonne verbrennt, oder wenn in einem Bantumärchen der Hase durch einen Schlag, den ihm dereinst einmal der Mondmensch erteilte, seine Scharte davongetragen hat.

An derartigen Motiven intellektueller Art fehlt es dem primitivsten Märchen noch ganz. Es erzählt eine Begebenheit ohne erkennbaren Zweck und ohne daß die Handlung irgendwie in sich abgeschlossen wäre. So beispielsweise das folgende australische Märchen: „Einige Frauen gehen mit ihren Kindern in das Feld, um Grassamen zu sammeln. Da treffen sie eine Elster. Sie erbietet sich, die Kinder zu hüten, bis die Frauen ihre Grassamen gesammelt haben. Diese überlassen der Elster die Kinder. Als sie aber zurückkommen, sind die Kinder verschwunden. Die Elster hat sie in einen hohlen Baum versteckt. Die Frauen hören die Kinder schreien, wissen aber nicht, wo sie sind, und kehren ohne sie wieder heim. Die Elster ist verschwunden." Das ist eine Erzählung, die noch lebhaft an die ebenso ziellos verlaufenden Lieder

der Primitiven erinnert. Darüber erhebt sich bereits merklich die Märchenerzählung bei andern Naturvölkern totemistischer Kultur. Hier entwickelt sich allmählich ein festerer Zusammenhang der Handlungen, der besonders an die neu auftretende Figur des Märchenhelden geknüpft ist. Dieser ist freilich noch kein Held im Sinne der Heldensage, der durch Stärke, Klugheit und andere Eigenschaften sich auszeichnet, sondern er ist ein Zauberheld. Er verfügt über Zauberkräfte, die ihm oft von einem begegnenden Tiere, einer alten Frau, seltener von einem männlichen Zauberer mitgeteilt werden. Zugleich ist es für die Kindheitsstufe der Märchenerzählung charakteristisch, daß der Märchenheld selbst fast immer ein Kind ist. Ein Knabe zieht aus auf Abenteuer, er erlebt Zauberdinge, kehrt wieder heim, und meist beglückt er seinen Stamm mit irgendwelchen Gütern, die er auf seiner Fahrt erlangt hat. Dabei spielen wiederum Tiere eine mitwirkende Rolle. Wir besitzen namentlich aus Amerika reiche Sammlungen solcher Märchen. So erzählt z. B. ein Märchen der Prärieindianer vom Stamm der Pawnee: „Ein junger Mann schloß sich nicht seinen Spielgenossen an, sondern ging einsam in den Wald. Eines Tages kehrte er mit einer Büffelkuh zurück, die seine Frau geworden und von der ihm ein Büffelkalb geboren worden war. Aber die Frau und das Kalb verwandelten sich in dem Augenblick, wo sie die Hütte des Mannes betraten, in Menschen. Doch schwebte ein Zauber über diesen Menschen. Das Kind durfte nicht auf den Boden fallen, sonst sollte es wieder in ein Büffelkalb verwandelt werden. Nun ereignete sich dieses Unglück wirklich, und die Mutter wurde ebenfalls wieder zur Büffelkuh. Betrübt zog hierauf der junge Mann mit ihnen in den Wald, wo er selbst zum Büffel wurde und eine Zeitlang ruhig mit der Büffelherde lebte. Da kehrte er auf einmal in einen Menschen verwandelt wieder heim. Er hatte aber von den Büffeln gelernt, wie man es anfangen müsse, um die Büffel zur Jagd heranzulocken. Dieses Geheimnis erzählte er seinen Stammesgenossen, und seit dieser Zeit hat der Stamm reichliche Büffelnahrung.“ Wir haben hier eine Büffellegende, die eine Art Vertrag zwischen dem Stamm und den Büffeln zu ihrem Inhalte hat. Daß übrigens die Legende keine

bloße Märchendichtung in unserm Sinne ist, dafür hat Dorsey, dem wir die Sammlung dieser und ähnlicher Pawneemärchen verdanken, einen sprechenden Beleg beigebracht. Noch heute wird dieses Märchen erzählt, wenn man wünscht, daß sich die Büffel zur Jagd einstellen. Es ist also ein Zaubermärchen, nicht bloß in dem Sinne, daß es von zauberhaften Begebenheiten handelt, sondern auch in dem andern, daß seine Erzählung zauberhafte Wirkungen ausübt, was natürlich voraussetzt, daß es geglaubt wird.

Ganz allmählich sehen wir nun aber, wenn wir das totemistische Mythenmärchen in seiner weiteren Entwicklung verfolgen, charakteristische Wandlungen eintreten. Das Verhältnis zwischen Mensch und Tier verschiebt sich langsam, was sich am auffälligsten an der Tierverwandlung des Menschen zu erkennen gibt. Diese gilt nicht mehr als ein Vorgang, bei dem der Mensch durch die Zauberkräfte, die er sich aneignet, eher gewinnt, als daß er dadurch benachteiligt würde. Vielmehr wird sie mehr und mehr als eine Erniedrigung angesehen. Der Mensch, der sich in ein Tier verwandelt hat, wird nun im Märchen von seinen Stammesgenossen beschimpft und verfolgt. Er muß sich in die Einsamkeit zurückziehen oder ganz in eine Tierherde auswandern, weil er von den Seinen nicht mehr als gleichberechtigt betrachtet wird. Dieses Motiv der Erniedrigung verwandelt sich dann auf einer Stufe, die freilich der Grenze des Totemismus schon naheliegt, in das Motiv des bösen Zaubers, unter dem ein Unschuldiger leidet, und endlich in das der Strafe, die den Menschen um irgendwelcher Verschuldungen willen trifft. Unter diesen Motiven geht der Bosheitszauber allem Anscheine nach wieder der Strafe voran. Wie auf der letzteren Stufe nahezu eine Umkehrung des den Höhepunkt totemistischer Anschauungen bezeichnenden Verhältnisses eingetreten ist, so überschreitet nun diese Tierverwandlung als Strafe vollends die Grenzen des totemistischen Zeitalters. Sie reicht bereits weit in das Gebiet der Vergeltungsvorstellungen hinüber, die als ein relativ spätes Produkt des Götterkultus entstehen, und an ihrer Ausgestaltung ist die philosophische Reflexion wesentlich beteiligt. In dieser Form ist die vom indischen Brahmanismus und im Abendlande von der Sekte der Pythagoreer ausgebildete Seelenwanderungs-

lehre die letzte Metamorphose des uralten totemistischen Tiermärchens. An der Entwicklung des Märchens selbst sind aber diese Metamorphosen fast spurlos vorübergegangen. Hierfür ist es bezeichnend, daß unser heutiges Volksmärchen das Motiv der Tierverwandlung des Menschen durchweg in der Form des Bosheitszaubers festgehalten hat. Er ist eben diejenige Form, in der diese Reste totemistischer Vorzeit noch heute der kindlichen Auffassung am zugänglichsten sind.

Ein so bedeutsames Erzeugnis totemistischer Kultur übrigens das Tiermärchen als unmittelbarer Ausdruck der das Leben dieser Zeit beherrschenden Anschauungen sein mag, so sind doch neben ihm und zum Teil mit ihm gemischt noch einige Formen des Mythenmärchens zur Entwicklung gelangt, deren Hauptmotive teils Naturanschauungen, teils allgemeine, von den menschlichen Affekten der Furcht und der Hoffnung getragene Zaubervorstellungen bilden. Es sind vornehmlich zwei Märchengattungen, die hierher gehören: das Himmelsmärchen und das Glücksmärchen. Beide verdanken ihre Ausbildung ebenfalls der totemistischen Kultur. Sie scheiden sich aber dadurch, daß das Himmelsmärchen verhältnismäßig früher schon untergeht, hauptsächlich wohl, weil es durch die Himmelsmythologie des folgenden Zeitalters verdrängt oder assimiliert wird, während das Glücksmärchen ein unverlierbarer Besitz der Märchenerzählung bleibt und mit seinen Motiven alle späteren Formen erzählender Dichtung beeinflußt.

In dem Himmelsmärchen spiegelt sich unmittelbar der Eindruck der Himmelserscheinungen in dem Bewußtsein einer Zeit, die in der Gestaltung ihrer Vorstellungswelt noch wesentlich in den Umkreis ihrer Umgebung gebannt ist, zu der aber auf dieser Stufe die ganze sichtbare Welt gehört, Sonne, Mond und Sterne so gut wie Berge und Täler, Tiere und Menschen, wobei überall zugleich das Ferne dem Nahen, unmittelbar Erreichbaren angeglichen wird. Wie auf der Erde, so wohnen Tiere und Menschen in den Wolken und Gestirnen, und die Beziehungen, in die das Tiermärchen beide zueinander bringt, gelten auch für die Himmelserscheinungen. Ein Wolf frißt, wenn der Neumond kommt,

den Mond auf. Bei einer Sonnenfinsternis wird die Sonne von einem schwarzen Ungeheuer verschlungen. Aber auch, wenn die Sonne am Abend hinter einer dunklen Wolke verschwindet, wird sie nicht minder von einem Ungeheuer überwältigt, und das Abendrot ist das Blut, das sie vergießt. Bei den primitivsten Himmelsmärchen sind besonders drei Motive vorherrschend: der Aufstieg des Menschen zum Himmel, die Herabkunft vom Himmel, und endlich die Verschlingung der großen Gestirne, vornehmlich die der Sonne beim Sonnenuntergang. Die Wanderung zum Himmel ist eines der frühesten dieser Motive. Als ein solches erweist sie sich schon darin, daß die Hilfsmittel dieser Wanderung durchweg in der Natur gegeben sind oder aus den Waffen und Werkzeugen der primitiven Kultur bestehen. Nach einem in Australien und Ozeanien verbreiteten Motiv sind Menschen auf hohen Bäumen zum Himmel gestiegen oder haben sich durch einen zur Erde gebogenen Baumast emporheben lassen. Wo Bogen und Pfeil vorkommen, wie in Melanesien und Amerika, da ist die Pfeilleiter ein oft zur Himmelswanderung gebrauchtes Hilfsmittel. Ein Jäger schießt einen Pfeil zum Himmel, der hier stecken bleibt; dann läßt er ihm einen zweiten folgen, der in der Kerbe des ersten hängen bleibt, dann folgt ein dritter, vierter usf., bis die Leiter zur Erde herabreicht. Abwärts geht die Wanderung leichter. Da ist es meist ein Korb oder ein Seil, welches an Bändern oben aufgehängt wird und an dem sich ein Himmelsbewohner zur Erde niederläßt. So sind in vielen Märchen Sonne und Mond ursprünglich Menschen gewesen und zum Himmel gewandert. Dort bleiben sie oder kehren wohl auch gelegentlich zurück, um durch irgendwelche Nachfolger ersetzt zu werden.

Neben diesen Märchen, in denen Menschen und Himmelswesen miteinander verkehren, seien hier aus einer Reihe weiterer Formen noch als eine besonders charakteristische Gattung die Verschlingungsmärchen herausgehoben. Bei vielen von ihnen bildet unverkennbar, wie schon erwähnt, der Sonnenuntergang ein Hauptmotiv. Aber gegenüber den Himmelswanderungen sind diese Verschlingungsmärchen ausgesprochene Repräsentanten solcher Erzählungen, bei denen die Himmelserscheinung nur eines der kon-

stituierenden Elemente bildet, während daneben stets zugleich andere, der irdischen Umgebung angehörende wirksam sind. Nun können die letzteren außerdem für sich allein, ohne die Beteiligung jenes Himmelsmotivs, selbständige Märchen erzeugen. Wir müssen also hier von vornherein Verschlingungsmärchen, in die das Himmelsmotiv eingeht, und andere, denen es allem Anschein nach fehlt, unterscheiden. Wir kennen ein Beispiel dieses Verschlingungsmotivs aus der biblischen Jonaslegende, die in der überlieferten Fassung sichtlich jüngeren Ursprungs ist, aber wahrscheinlich auf einen viel älteren Märchenstoff zurückgeht. Viele dieser über die ganze Erde verstreuten Verschlingungsmärchen gipfeln darin, daß der Held, meist ein mutiger, auf Abenteuer ausgehender Knabe, von einem Ungeheuer verschlungen wird und dann im Bauche des Tieres ein Feuer anzündet, die Eingeweide des Ungeheuers verbrennt und so sich rettet. Hier macht es in der Tat dieses Motiv des Feuers sehr wahrscheinlich, daß das Bild des Sonnenuntergangs bei diesen Vorstellungen mitgewirkt hat. In andern Fällen fehlt zwar das Feuer, aber es ist von der großen Hitze im Bauch des Ungeheuers die Rede, die dem Verschlungenen die Haare versengt; und neuerlich ist eine alte Bilderbibel gefunden worden, in der ein Bild den Jonas im Augenblick, wo er verschlungen wird, mit üppigem Haarwuchs versehen darstellt, während er auf einem zweiten völlig kahl aus dem Bauche des Walfisches hervorkommt. Deuten nun auch das Feuer und die Hitze darauf hin, daß hier das Sonnenuntergangsmotiv eine mitwirkende Rolle spielt, so haben wir es dennoch in diesem Fall offenbar mit einer ganz andern Kategorie von Himmelsmärchen zu tun, als bei den Wanderungen zum Himmel und von ihm zurück zur Erde. Bei diesen Wandermythen ist der Himmel selbst der Schauplatz, auf dem sich Menschen und Tiere bewegen. Im Verschlingungsmärchen hat die Himmelserscheinung einem irdischen Vorgang gewisse Eigenschaften mitgeteilt, dieser hat aber darum nicht aufgehört ein irdischer Vorgang zu sein, so daß dem Erzähler des Märchens oder der Legende der Gedanke an den Himmel völlig fern liegen kann. Es handelt sich also hier um einen psychologischen Assimilationsvorgang, bei dem Elemente einer Himmels-

erscheinung in eine der irdischen Umgebung angehörende Handlung aufgenommen werden und dieser gewisse Eigenschaften mitteilen, ohne aber dadurch die Vorstellung selbst ihrem irdischen Schauplatz zu entziehen. Der Haifisch, in Amerika der Alligator, sind Tiere, die Menschen verschlingen können, wenn dies in Wirklichkeit auch seltener vorkommt als im Märchen. Doch dieses Bild kann schon vermöge der starken Affekte, die es erregt, sehr wohl für sich allein zum Motiv eines Verschlingungsmärchens werden. Auch ist dies wahrscheinlich mehrfach, z. B. bei der Jonaslegende, der Fall gewesen, da das oben erörterte Bild des im Bauch des Fisches haarlos gewordenen Propheten leicht irgendeinem andern Verschlingungsmärchen entlehnt sein kann. In dieser Verschmelzung mannigfacher Elemente verschiedenen Ursprungs ist eben das Märchen ein treues Abbild der Mythenentwicklung. Es zeigt deutlich, wie das Hauptmotiv des Mythus meist der irdischen Umgebung des Menschen angehört, und wie auch da, wo in dessen Konstitution irgendwelche Himmelselemente eingehen, diese zwar dem mythologischen Bild charakteristische Züge mitteilen können, dabei aber in dem Ganzen dieses Bildes völlig in dem irdischen Hauptthema aufgehen, so daß jede Spur einer Erinnerung an sie fehlt. In ähnlicher Weise sind wahrscheinlich auch an der Bildung anderer weit verbreiteter Märchenstoffe Himmelsmotive beteiligt. So pflegt man das Märchenmotiv, das in die babylonische Sargon-, die israelitische Moses-, die ägyptische Osiris- und ähnliche Legenden übergegangen ist, wonach ein Kind in einer Truhe verschlossen vom Wasser fortgeführt wird, um an einer fernen Stelle zu landen, auf das zeitweise Verschwinden und Wiederhervortreten der Sonne hinter einer Wolke zu beziehen. Doch ist diese Annahme jedenfalls viel unsicherer als bei den Verschlingungsmärchen, bei denen das Merkmal des Feuers im Leib des Ungeheuers gerade wegen seiner äußerlichen und scheinbar zufälligen Beziehung zur Handlung ein ziemlich unzweideutiges Merkmal sein dürfte. Übrigens gehört das Truhenmärchen mindestens in jenen Übertragungen auf Persönlichkeiten der Sage und Geschichte erst dem folgenden Zeitalter an. Wahrscheinlich ist es ein altes Märchenmotiv, das hier unter dem Drang, die dunkle

Herkunft eines Helden oder Gottes zur Anschauung zu bringen, von diesen Ursprungslegenden assimiliert wurde und dann in diesen wieder mehrfach von einer Gestalt auf eine andere übergegangen ist.

Treten die Himmelsmärchen schon teilweise aus dem Zusammenhang der für das totemistische Zeitalter charakteristischen Motive, so bezeichnet nun nicht minder das Glücks- oder Abenteuermärchen im allgemeinen die Grenze, wo das Tier dem Menschen selbst den Platz räumt. Doch entwickelt sich diese Form nur allmählich und stetig. In jenen frühesten Mythenmärchen, deren oben in einigen Beispielen gedacht wurde, berichtet die Erzählung ganz objektiv ein Ereignis, ohne daß anscheinend der Erzähler irgend mit seinem Gemüt daran beteiligt ist. Dann kommt mehr und mehr schon in dem totemistischen Tiermärchen die Lust am Abenteuerlichen, an dem Wechsel von Glück und Unglück zur Geltung. Und das geschieht in dem Maße, als der Mensch in den Mittelpunkt der Handlung tritt, während die Tiere zwar nicht ganz verschwinden, aber doch, ähnlich wie die Ungeheuer und andere phantastische Wesen, nur noch in ihrer Beziehung zu den Schicksalen des Märchenhelden eine Rolle spielen. Den Hauptinhalt der Erzählung bilden dann die Abenteuer dieses Märchenhelden, die nach mannigfachem Wechsel des Schicksals stets mit einem glücklichen Ausgang enden. Aber noch bleibt der Held ein Knabe; auf einer etwas späteren Stufe tritt zuweilen ein junges Mädchen an seine Stelle, oder ein Jüngling erringt nach verschiedenen Abenteuern eine Jungfrau. Zugleich hört das Glücksmärchen auf, eigentliches Mythenmärchen zu sein. Wie der Tanz aus einer Kultzeremonie in eine reine Äußerung lebhafter Lustaffekte übergeht, die durch das Wohlgefallen an dem Rhythmus der eigenen Bewegungen gehoben wird, so wandelt sich das Märchen in eine der bloßen Ergötzung an dem Wechsel spannender Lebensschicksale und ihrer glücklichen Lösung dienende Erzählung um.

In dem Glücksmärchen, das so mit seinen Anfängen in eine frühe totemistische Kultur zurückreicht, aber in seinen vollkommeneren Formen erst bei den Halbkulturvölkern dieses Zeit-

alters beginnt, geht nun auch der Märchenheld allmählich in den Helden der Sage und des Epos über. An die Stelle des auf zauberhafte Abenteuer ausziehenden Knaben ist der zum Manne herangereifte Jüngling getreten, der durch gewaltige Taten die Welt mit seinem Ruhme erfüllt. Dieser Übergang bereitet sich vor, indem der Märchenheld vor allem im Glücksmärchen mehr und mehr einen persönlichen Charakter gewinnt. So treten frühe schon die Typen des starken und des klugen Helden einander zur Seite. Auch diese Märchentypen reichen zu den Helden des Epos hinüber; und neben dem starken und klugen, dem Achilleus und Odysseus, fehlt auch der boshafte, der zänkische und verächtliche Held, der Thersites, dem Märchen nicht.

Drittes Kapitel.

Das Zeitalter der Helden und Götter.

1. Allgemeiner Charakter des Heldenzeitalters.

Wenn der Ausdruck „totemistisches Zeitalter“ befremden kann, weil die der neueren Völkerkunde entlehnten Begriffe des Totem und des Totemismus bis dahin den Historikern und insbesondere auch den Kulturhistorikern fremd geblieben sind, so kann wohl umgekehrt ein „Zeitalter der Helden und Götter“ deshalb dem Widerspruch begegnen, weil uns diese Begriffe allzu vertraut sind, um sie über ihre beschränkte Bedeutung hinaus auf ein ganzes Zeitalter zu übertragen. Wir denken bei einem Helden etwa an den homerischen Achilleus oder an den Siegfried der Nibelungensage, jene starken siegreichen Helden der epischen Dichtung, die sich, wie oben geschildert wurde, aus dem primitiven Märchenhelden allmählich entwickelt haben. Aber es ist selbstverständlich, daß für eine große und wichtige Periode der Kultur der Ausdruck „Held“ nicht auf die einseitige Bedeutung, die er in der Heroensage besitzt, beschränkt werden darf. Man wird freilich nicht so weit gehen dürfen wie Carlyle in seinem Buch über „Helden und Heldenverehrung“, der das Geschlecht der Helden mit dem nordischen Odin beginnen und mit Shakespeare und Goethe enden läßt, so daß das Heldenzeitalter von der Urzeit bis zur Gegenwart reichen würde. Gleichwohl werden wir, um der Bedeutung dieses Begriffs für eine wichtige, in ihm ihren Ausdruck findende Periode menschlicher Entwicklung gerecht zu werden, nicht bloß den heroischen Helden, sondern auch den Helden, der

auf geistigem Gebiet, als Städte- und Staatengründer oder als Religionsschöpfer gewirkt hat, diesem weiteren Begriff des Heldentums zuzählen dürfen. In diesen beiden Formen überdauert das Heldentum die typischen Gestalten des ursprünglicheren heroischen Helden, des gewaltigen und des klugen, aus denen sie im Verlauf der politischen und religiösen Entwicklung allmählich hervorgingen. Held in dieser weiteren Bedeutung des Worts ist die machtvolle Einzelpersönlichkeit überhaupt; und der allgemeine Charakter dieses neuen Zeitalters ist es daher, daß die Einzelpersönlichkeit in den Vordergrund tritt. Äußerlich prägt sich dies vor allem darin aus, daß dieses Zeitalter selbst alle Ereignisse der Vergangenheit unter dem Bilde der Taten Einzelner auffaßt. Damit hängt eine fortschreitende Individualisierung menschlicher Charaktere zusammen, in der sich die rohen Unterscheidungen des Abenteuermärchens und der älteren Heldensage immer mehr differenzieren.

Ganz dem Bilde solch machtvoller menschlicher Persönlichkeiten entsprechen nun aber auch die Götter, die dieses Zeitalter hervorbringt. Diese Götter sind durch und durch menschenähnlich, sie sind Menschen höherer Art, mit Eigenschaften begabt, die nur bei Menschen sich finden, die aber ins Unbegrenzte gesteigert werden. Wie der Held ein über das gewöhnliche Maß menschlicher Eigenschaften erhobener Mensch, so ist der Gott ein über das Maß irdischer Helden erhobener Held. Daraus ergibt sich schon, daß, wie der Mensch früher ist als der Held, so der Held notwendig früher sein muß als der Gott. Will man darum dieses Zeitalter näher schildern, so muß man den Helden dem Gotte voranstellen. Der Gott ist nach dem Bilde des Helden, nicht, wie die traditionelle Mythologie immer noch glaubt, der Held nach dem Bilde des Gottes geschaffen. In der Tat müßte es ja merkwürdig zugehen, wenn der Mensch erst das ideale Bild seines Gottes erzeugt und dann nachträglich erst dieses Bild in einen Menschen zurückverwandelt hätte, um den Helden zu gewinnen, während er auf dem geraden Wege von dem Menschen zum menschenähnlichen Gott doch den Helden schon vorfinden mußte. Dies schließt natürlich nicht aus, daß sich gelegentlich

Götter in Helden verwandeln können; nur in der Gesamtentwicklung muß der Held dem Gotte vorangegangen sein. Das Verhältnis ist hier genau dasselbe, wie es uns auch sonst noch bei der Bildung und Rückbildung mythologischer Vorstellungen begegnet. Dennoch darf dieses Nacheinander nicht so verstanden werden, als sei eine Zeit nachzuweisen, in der zwar Helden, aber noch keine Götter vorhanden waren. Beide, Held und Gott, gehören zusammen, als Spiegelungen eines auf die Steigerung der menschlichen Persönlichkeit ins Übermenschliche gerichteten Strebens, in welchem kein Ruhepunkt den noch in der Sphäre des Menschlichen tätigen Helden von dem über diese Sphäre erhobenen Gott trennt. In der Tat sind es keineswegs etwa bloß quantitative Unterschiede der Erhabenheit über das Maß menschlicher Eigenschaften, die zwischen beiden bestehen, sondern wesentlich qualitative Merkmale, die den Gott gegenüber dem Helden auszeichnen. Dieser bleibt in all seinem Denken und Tun menschlich; der Gott dagegen bringt zu den auf das höchste gesteigerten menschlichen Fähigkeiten Eigenschaften hinzu, die dem Menschen und darum auch dem Helden fehlen. Dahin gehört in erster Linie die Macht, selbsttätige zauberhafte Wirkungen auszuüben und durch diese willkürlich in den Lauf der Natur wie in das menschliche Leben einzugreifen. Wo der Held der Sage und Dichtung sich der Zaubermittel bedient, da sind ihm diese von einem fremden dämonischen Wesen verliehen, sei es von einem jener Dämonen, wie sie als Zauberwesen in Menschen- oder Tiergestalt oder als phantastische Ungeheuer schon das Mythenmärchen kennt, oder von einem Gott, der eben als solcher die Eigenschaften des höchsten Heldentums mit denen des Dämon vereinigt. Darum ist die Vorstellung des menschenähnlichen Gottes das Erzeugnis einer Verschmelzung des Helden mit dem Dämon. Unter diesen beiden Bestandteilen ist das Bild des Helden ein neues, aus der geistigen Verfassung dieses Zeitalters entstandenes Erzeugnis; es ist zwar von lange her vorbereitet, zuerst in der Gestalt des Tierahnen, vor allem in seiner Eigenschaft als Heilbringer und Glückspender, und findet dann seine Weiterentwicklung in dem Kultus menschlicher Ahnen. Aber zur vollen Ausbildung gelangt es erst in dem

Augenblick, wo die menschliche Persönlichkeit ganz in den Vordergrund des mythologischen Denkens tritt, und nun die Schätzung der persönlichen Eigenschaften in ihrer natürlichen Steigerung zum Heldenideal emporführt. Dieses kann sich wohl nebenbei noch mit der Ahnenvorstellung verbinden, immerhin fesselt jetzt die Persönlichkeit als solche so sehr das Interesse, daß daneben jenes genealogische Moment ein akzessorisches ist.

Anders die Dämonenvorstellung. Sie ist aus weit abgelegener Zeit überkommen, und sie hat sich zwar mannigfach nach den Bedingungen der Kultur differenziert; doch der Charakter eines bald Hoffnung, bald Furcht und Schrecken erregenden Zauberwesens ist ihr überall erhalten geblieben. Er bleibt ihr auch noch in dem Augenblick, wo das Heldenideal entsteht. Doch bemächtigt sie sich nun dieser neuen Vorstellung ebenso, wie sie sich früher des Geistes des Verstorbenen, des Totemtiers, des Ahnen und anderer mythologischer Gebilde bemächtigt hat. Diese Inkorporationen des Dämon sind es eben, die jeweils das Wesen desselben konstituieren. In diesem Sinne ist auch der Gott nur eine neue unter diesen Inkorporationen. Aber während der Dämon in seinen früheren Formen, als Seelen-, als Tier-, schließlich selbst als Ahnendämon, ein unpersönliches, in seinen Eigenschaften fortwährend wechselndes Produkt der Affekte ist, erhebt er sich durch seine Verkörperung in der Gestalt des Helden zum erstenmal zu einem persönlichen Wesen und gleichzeitig in der Steigerung der Heldeneigenschaften ins Übermenschliche zu einem den Heiden weit hinter sich zurücklassenden menschlichen Ideal. Darin liegt jene spezifische Eigenart der Göttervorstellung begründet, die trotz des Übergangs der wesentlichen Eigenschaften des Dämon in den Gott dennoch zwischen beiden eine Scheidewand errichtet, wie sie zwischen den vorangegangenen Gestaltungen des Dämonenbegriffs nirgends besteht. Sie läßt mit der Ausbildung der Göttervorstellung eine neue Epoche der religiösen Entwicklung beginnen, die sich gerade im Hinblick auf den Gegensatz des persönlichen Gottes zum unpersönlichen Dämon als die Epoche des Ursprungs der Religion in ihrer engeren und eigentlichen Bedeutung bezeichnen läßt. Die Formen des reinen Dämonenglaubens sind die Vorstufen der Religion, diese selbst

beginnt mit dem Götterglauben. Aus diesem ganzen Verhältnis des Dämonenglaubens zum Götterglauben ergibt sich aber, daß Held und Gott auch insofern zusammengehören, als es einen deutlich erkennbaren Unterschied der Entstehungszeit dieser beiden Persönlichkeitsideale nicht geben kann. Sobald das Bild des menschlichen Helden entsteht, assimiliert es auch die längst vorhandene und je nach den Gebilden, von denen sie angezogen wird, fortwährend ihre Gestalt verändernde Dämonenvorstellung, und daneben bleibt natürlich ebenso das Bild des Helden in seiner davon unberührten Form wie der Dämon in selnen, höchstens durch die Götter in den Hintergrund gedrängten Gestaltungen bestehen. In diesem Sinne ist daher das Zeitalter der Helden und Götter, so so sehr es eine völlig neue geistige Bewegung einleitet, auf der die ganze Zukunft der Kultur und der Religion ruht, doch zugleich eine Vereinigung aller Motive der vorangegangenen Entwicklung. Diese Motive enthält es nicht bloß in ihren durch jene Assimilationsprozesse veränderten und teilweise völlig verwandelten, sondern daneben immer auch in ihren ursprünglichen, bis in die tiefsten Regionen des mythologischen Denkens zurückreichenden Formen. Den ersten Platz inmitten der Faktoren, welche die Gestaltung dieser neuen Zeit bestimmen, gebührt aber dem Helden. Mit dem menschlichen Persönlichkeitsideal, das mit ihm in das Völkerbewußtsein eintritt, ist die Bedingung zu allen weiteren Entwicklungen, darunter in erster Linie zur Entstehung der Götter gegeben. Darum können wir dieses „Zeitalter der Helden und Götter“ in Kürze auch als das Heldenzeitalter bezeichnen.

Wie der Held als unmittelbare Verkörperung der Persönlichkeitsidee das Zentrum ist, von dem die Neubildung von Mythus und Religion ausgeht, so steht nun diese Gestalt zugleich im engsten Zusammenhang mit den Wandlungen in allen andern Gebieten des menschlichen Lebens. Gewaltige Veränderungen der wirtschaftlichen Zustände und der von ihnen abhängigen Formen des Lebens, neue Gestaltungen der Gesellschaft mit ihren Rückwirkungen auf Sitte und Recht, Umwandlungen und Neubildungen auf allen Gebieten der Kunst bringen die neue Entwicklung zum Ausdruck, in die dieses Zeitalter eingetreten ist. Auch hier stehen,

ganz wie im Beginn des vorigen, alle diese Faktoren in den mannigfaltigsten Wechselwirkungen. Der Held und der Gott sind nicht ohne den Staat zu denken, dessen Gründung den Eintritt in diese Periode bezeichnet; Sitte und Recht sind nicht minder Erzeugnisse der neuen politischen Gesellschaft, wie sie selbst deren Entstehung wesentlich erst vermittelt haben; und der Staat würde so wenig wie der von ihm geschützte Kultus der Götter ohne die großen Umwälzungen im wirtschaftlichen Leben bestehen können, die zu Anfang dieser Periode eingetreten sind und sich in ihrem Verlauf weiter befestigen und vervollkommnen. So trägt auch hier eines das andere: alle Faktoren des Lebens greifen unablässig ineinander ein; aber wie bei Beginn der totemistischen Periode die Neubildungen des mythologischen Denkens das Zentrum abgeben, auf das sich alle andern Motive der Kultur zurückbeziehen, so sind es im Eingang des Zeitalters der Helden und Götter die schaffenden Kräfte des religiösen Bewußtseins, in deren Wirken sich der geistige Gesamtinhalt dieser Kultur am treuesten widerspiegelt.

2. Die äußere Kultur des Heldenzeitalters.

Sucht man auch nur in wenigen Hauptumrissen das Gesamtbild der äußeren Kultur dieses weit ausgedehnten, einen großen Teil menschlicher Geschichte umfassenden Zeitalters zu gewinnen, so versteht es sich von selbst, daß hier noch weniger als bei der vorangegangenen Periode von einer einheitlichen Kultur die Rede sein kann. Immer mehr nimmt ja naturgemäß mit der Höhe der Entwicklung die Differenzierung der Erscheinungen zu. Umfassen schon die verschiedenen Formen der totemistischen Kultur große Unterschiede im einzelnen und Stufen im ganzen, so steigert sich noch ungleich mehr die Mannigfaltigkeit und der Abstand der Entwicklungen in diesem Zeitalter, dessen Anfang nahezu mit dem Beginn der Geschichte in der gewöhnlichen Bedeutung dieses Begriffs zusammenfällt, und das in seinem Fortgang einen großen Teil des weiteren Verlaufs derselben mit umfaßt. Jede Nation hat ihre besonderen Helden, wenn es auch gewisse allgemeine Heldentypen gibt, die sich überall wiederholen. Und noch

mehr hat jede Nation ihre Götter. Denn Helden und Götter sind ja eben die Ideale, die nach dem Bilde des Menschen geschaffen sind, also überall auch die charakteristischen Unterschiede der Völker, wenn möglich in gesteigertem Grade, widerspiegeln. Dennoch bleiben bei all diesen Unterschieden der Zeiten und Völker gewisse Merkmale, die diese Periode gegenüber der vorangegangenen einerseits und der nachfolgenden anderseits kennzeichnen. Allen voran steht hier die Bildung des Staates. Es ist ein ungeheurer Schritt, der von der totemistischen Stammesgliederung zur politischen Organisation herüberführt. In dem Wogen und Drängen der mit dem Beginn dieser Zeit zusammenfallenden Völkerbewegungen begegnen uns überall noch die Spuren der vorangegangenen Stammesorganisation. Nicht auf einmal sind die Stämme zu Staaten geworden; aber von dem Augenblicke an, wo das Heldenzeitalter mit seinen Begleiterscheinungen hervortritt, ist auch der Drang zur Staatenbildung bemerkbar. Sie erfolgt wieder in verschiedener Weise, je nach dem Charakter der Nationen und nach dem ihrer Helden und Götter. Vor allem dieser Unterschied der politischen Organisation im Vergleich mit den parallel gehenden Unterschieden der mythologischen und religiösen Entwicklung zeigt deutlich, wie auch hier, ganz wie im totemistischen Zeitalter, alle andern Kulturgebiete eng mit dem mythologisch-religiösen Inhalt des Denkens zusammenhängen. Wie der „Totemismus“ neben der Form der mythologischen Anschauung, der er entnommen ist, zugleich eine eigentümliche, trotz mancher Abwandlungen im einzelnen in den allgemeinen Zügen übereinstimmende Stammesorganisation bezeichnet, so ist nicht minder die politische Gesellschaft in ihrer noch auf lange nachwirkenden ersten Entstehung an das Heldenzeitalter gebunden, wenngleich die wachsenden Unterschiede der nationalen Kulturen hier von Anfang an eine größere Mannigfaltigkeit der Bildungen mit sich führen. Bei allem dem bleibt auch hier das Grundmotiv ein übereinstimmendes. Alle Staatenbildung beruht auf der Entstehung persönlicher Herrschaftsformen, in denen sofort jener Gesamtcharakter des Zeitalters hervortritt, den das Bewußtsein der Zeit in den Helden- und Götterpersönlichkeiten zum Ausdruck bringt. Wiederum sind

es Wanderungen und Kämpfe der Völker, die den Zerfall der alten Stammesverfassungen und die Neuschöpfung der politischen Gesellschaft einleiten. Aber diese Wanderungen und Kämpfe haben einen ungleich weiteren Schauplatz und einen geschlosseneren Zusammenhang als ehedem. Das verleiht ihnen intensiv und extensiv eine um so größere Bedeutung. Man erinnere sich etwa zum Vergleich an die Wanderungen der malayischen Rasse im Verlauf des totemistischen Zeitalters. Es sind Wanderungen, die ausgedehnter kaum gedacht werden können. Aber sie sind allmählich, in einzelnen Gruppen, vor sich gegangen, meist ohne andere Spuren zurückzulassen, als die sich in den Einflüssen auf den physischen Charakter und die Sprachen der Bevölkerungen zu erkennen geben. In kleinen Anstößen, von beschränkten Gruppen ausgehend, sind diese oft über weite Meeresstrecken ausgedehnten Wanderungen erfolgt. Sie haben dabei ohne Zweifel auf den Charakter und die Kultur der aus ihnen hervorgegangenen Rassenmischungen verändernd eingewirkt, aber sie sind niemals imstande gewesen, den Gesamtinhalt der Kultur von Grund aus umzuwandeln. Immer sind daher auch aus solchen in oft wiederholten Anstößen bestehenden Wanderungen der Stämme höchstens jene unvollkommenen Vorstufen einer Staatenbildung entstanden, wie sie die Polynesier oder, nach andern Richtungen, viele der amerikanischen und afrikanischen Halbkulturvölker darbieten.

Ganz im Gegensatz zu diesen stehen nun am Eingange der Geschichte der großen Kulturvölker die Völkerwanderungen. Es ist darum ein bezeichnender Unterschied, den wir machen, wenn wir statt von Stammeswanderungen von Völkerwanderungen sprechen. Ein Volk, das wandert, nimmt seine Eigenart, seine Tradition, seine Helden und Götter mit, es verpflanzt alles dies in das neue Land. Allerdings geschieht das nicht unverändert, sondern unvermeidlich pflegen Mischungen mit der vorgefundenen Bevölkerung einzutreten, Mischungen, aus denen, wenn sie von irgend eingreifender Art sind, neue Nationen hervorgehen. Keine der großen Kulturnationen, die den Eingang in dieses Zeitalter der Helden und Götter bezeichnen, ist ungemischt, von den Babyloniern an bis herab zu den Griechen, Römern und Germanen. Wir wissen ja

aus der neueren babylonischen Forschung, daß der semitischen Einwanderung in Babylonien andere Völker von wahrscheinlich anderer Abstammung, die Sumerer, vorangegangen sind, die man nur aus den Sprachresten babylonischer Inschriften kennt, die aber, wie vor allem die religiösen Texte dieser Inschriften zeigen, einen großen Einfluß auf die spätere Kultur ausübten. Nicht anders gingen der Verbreitung der Griechen, Römer und Germanen in ihre späteren Gebiete große Wanderungen voraus. So sind in vorhistorischer Zeit von den Gebirgsländern Thrakiens und Thessalien aus die späteren Griechen in ihre Ansiedlungen gegen das Meer hin gewandert, und auch sie haben sich hier mit einer Urbevölkerung vermischt. Die in neuerer Zeit von manchen Seiten mit großem Eifer verteidigte Theorie von dem Vorzug der Rassenreinheit ist daher angesichts dieser Wanderungen am Eingange der Geschichte kaum aufrecht zu halten. Die großen Erzeugnisse der politischen Organisation auf der einen, der Mythologie und Religion auf der andern Seite sind wesentlich erst im Gefolge der Wanderung und der sie begleitenden Mischung von Völkern verschiedener Abstammung geschaffen worden.

Ist die staatliche Organisation das erste wichtige Merkmal, das diese Zeit von der früheren scheidet, so ist ein zweites, nicht minder bedeutsames die Veränderung der materiellen Bedingungen des Lebens. Zwei Dinge stehen hier im Vordergrunde dieser neuen Kultur: auf der einen Seite der eigentliche, gewöhnlich sogenannte Ackerbau, unter dem man den Ackerbau mit dem Pfluge versteht, oder, wie er darum besser im Gegensatz zu dem vorangegangenen Hackbau genannt wird, die Pflugkultur; auf der andern Seite die Züchtung der Haustiere, vor allem des Nahrung spendenden Rindes, in dessen Gefolge das Schaf und die Ziege auftreten.

Nach der noch heute weit verbreiteten Theorie der Aufeinanderfolge der Wirtschaftsformen ist das Jägerleben allen andern vorangegangen. Den Jäger soll dann eines schönen Tages der Trieb angewandelt haben, statt die Tiere zu jagen, sie als Haustiere zu halten. Er habe das Wild gezähmt und sich so aus dem Jäger in den Nomaden umgewandelt. Der Nomade sei endlich

mit der Zeit seines Wanderlebens müde geworden, er habe sich auf festen Wohnplätzen niedergelassen und, statt eine Rinderherde herumzuführen um Milch zu gewinnen, habe er den Ochsen an den Pflug gespannt, nachdem er zuvor mit jener Weisheit des Vorauswissens, die in solchen Theorien dem primitiven Menschen regelmäßig zugeschrieben wird, den Pflug erfunden hatte. Diese Theorie ist von Anfang bis Ende eine unmögliche Fabel. Sie steht an innerer Unwahrscheinlichkeit ungefähr auf gleicher Linie mit der früher erwähnten Hypothese, in der Vorzeit sei von den Australiern die totemistische Stammesgliederung und die Exogamie mit der Absicht erfunden worden, die Verwandtenheirat zu verhüten. Wir haben gesehen, daß das Verbot einer solchen Heirat umgekehrt erst aus der Exogamie entstanden ist, und daß diese ihrerseits nicht das Produkt einer planmäßigen Erfindung, sondern das natürliche Erzeugnis gewisser in den Kulturverhältnissen gegebener Bedingungen ist. Alle diese Dinge sind ursprünglich aus Motiven hervorgegangen, bei denen man das Ende des Prozesses durchaus nicht voraussehen konnte. So auch hier. Zunächst widersprechen schon die Tatsachen der angenommenen Aufeinanderfolge der drei Wirtschaftsstufen. Es gibt kaum ein Jägerleben, bei dem nicht zugleich etwas Ackerkultur in der Form des Hackbaus besteht, der in der Regel von der Frau in der Nähe der Hütte betrieben wird. Dieser primitive Ackerbau findet sich daher schon sehr früh. Bei den amerikanischen Ureinwohnern trifft man ihn weit verbreitet ohne die Spur einer Züchtung von Haustieren, vom Hunde abgesehen, der aber, wie früher bemerkt, zunächst überhaupt nicht gezüchtet worden ist, sondern sich selber seit grauer Vorzeit domestiziert hat. Außerdem ist diese Fiktion von der Aufeinanderfolge von Jäger- und Nomadenleben aber auch deshalb unmöglich, weil die Jagdtiere nicht dieselben Tiere sind, die der Nomade züchtet. Das Rind ist nie Jagdtier gewesen, und der dem Rinde verwandte Büffel ist nie Zuchttier geworden, sondern er ist heute noch lediglich Jagdwild. Jagdtiere sind niemals zu milchgebenden oder den Pflug ziehenden Haustieren gezüchtet worden. Wohl haben diese Haustiere des Nomaden einst auch als wilde Tiere existiert. Der Urstier geht

natürlich dem gezähmten Rind voran. Dieses ist aber nicht auf dem Umwege über das Jagdtier aus jenem entstanden. Ebenso ist die Ackerkultur durchaus nicht an eine vorangehende Nomadenwirtschaft gebunden. Es gibt große Gebiete der Alten Welt, so ganz China, Indochina, Indonesien, wo Milchwirtschaft nie bestanden hat, wohl aber zum Teil seit früher Zeit der Ackerbau in der Form der Pflugkultur gepflegt wird. Zu dieser gehört nun die Züchtung des Rindes, insbesondere des Ochsen, des männlichen Rindes, das durch die meist schon in früher Lebenszeit an ihm vollzogene Kastration zu einem lenksamen Tier geworden ist, das sich leichter als der nie ganz zu bändigende Stier an den Pflug spannen und zur Ackerarbeit verwenden läßt. Welches sind nun die Motive gewesen, aus denen diese mindestens an vielen Orten ausschließlich im Interesse des Ackerbaus eingetretene Züchtung des Rindes erfolgte, und denen insbesondere die offenbar überall diesem Zweck dienende Kastration des Ochsen ihren Ursprung verdankt?

Im Sinne der herkömmlichen Art diese Dinge zu betrachten müßte man annehmen, der Mensch habe jenen Einfluß der Kastration vorausgesehen, er habe daher schon im voraus gewußt, wenn man den Stier dieser Operation unterziehe, so werde er sich in ein zur Lenkung des Pfluges geeignetes Tier umwandeln. Die Unmöglichkeit dieser Annahme ist einleuchtend. Eine solche Wirkung konnte nur der Erfahrung entnommen werden, ihre Erkenntnis nicht dieser vorausgehen. Das Problem der Pflugkultur des Bodens gliedert sich also in die zwei Fragen: wie ist der Ochse und wie ist der Pflug entstanden? Das sind Fragen, die zwar eng zusammenhängen, aber deren jede doch auf verschiedene Motive zurückführt. Denn sehr wahrscheinlich ist der Pflug ursprünglich durch den Menschen geführt worden. Auch war der Pflug nicht das erste Werkzeug, das sich über den Boden bewegte, sondern dem Pflug ist der Wagen vorangegangen. Schon auf frühen babylonischen und assyrischen Denkmälern begegnet uns der Wagen, auf dem entweder ein Götterbild oder der König oder Oberpriester, beide wohl auch Stellvertreter des Gottes in einer Person, geführt werden. Auf

die Frage, wie der Wagen entstanden sei, geht also zunächst die nach der Enstehung des Pfluges zurück. Nun ist der ursprüngliche Wagen überall der zweirädrige; der vierrädrige ist eine spätere Erfindung oder Ergänzung. Aber der zweirädrige Wagen setzt wieder das Rad voraus. Wie hat man also das Rad als ein nützliches Bewegungswerkzeug erkannt? Die ersten Spuren von Rädern oder von radähnlichen Objekten begegnen uns in der jüngeren Steinzeit, in der sie in Europa mehrfach gefunden wurden. Ein Loch befindet sich in der Mitte, von dem aus sich Radien nach der Peripherie erstrecken. Solche Räder mögen, wie ihre geringe Größe annehmen läßt, als Amulette um den Hals getragen worden sein. Noch in einer ganz andern Verwendung begegnet uns das Rad schon in früher Kultur. Daß das Fest der Frühjahrssonnenwende mit der Entzündung eines Feuers begangen wird, ist eine weit über die Erde verbreitete Sitte, die wahrscheinlich mit einem einstigen Sonnenkult zusammenhängt. Im alten Mexiko wurde nach der Überlieferung dieses Feuer dadurch entzündet, daß an einer Scheibe aus Holz in der Mitte eine Nute angebracht war, in der jene um einen Pfahl gedreht wurde, bis durch die eintretende Erhitzung das Feuer entstand, — die nämliche Weise der Feuerbereitung durch Reibung, die der Primitive noch heute anwendet. Dann wurde dieses feurige Rad von einem Berge heruntergerollt, als Ebenbild, dann, wenn der Brauch seine ursprüngliche magische Bedeutung einbüßte, als Sinnbild der Sonne, die sich am Himmel bewegt. In merkwürdiger Übereinstimmung damit bestand nach dem Bericht von W. Mannhardt in Ostpreußen noch vor nicht langer Zeit eine ähnliche Sitte. Vielleicht ist es die gleiche Vorstellung der als himmlisches Rad dahinrollenden Sonne, an die auch jene als Amulett oder als Schmuck um den Hals getragene Nachbildung eines Rades erinnern soll. War einmal aus Anlaß solch früher Sonnenkulte in Nachahmung der Sonne und ihrer Bewegung das rollende Rad entstanden, so lag es aber nahe, diese Vorstellung auf stetig fortdauernde Bewegungen zu übertragen, durch die irgendeine Arbeit geleistet werden sollte. Eine frühe Anwendung dieses Gedankens bietet uns die Spinnerei mit Spindel und Wirtel, deren Erfindung schon die Alten einer

jenseits der geschichtlichen Erinnerung liegenden Zeit zuschrieben. Jedenfalls gehört auch sie in die Anfänge dieses Zeitalters. In die gleiche frühe Zeit reicht aber wohl das Rad als Werkzeug zur Beförderung von Lasten zurück. Für diese hat ursprünglich die einrädrige Schiebekarre gedient. Nur auf diese Weise konnten die alten Babylonier und Ägypter die Herbeischaffung der gewaltigen Steinmassen zu ihren Tempelbauten und Pyramiden durch Menschenhände bewältigen. Von hier aus war es dann nur noch ein kleiner Schritt zum zweirädrigen Wagen. Doch ist dieser gegenüber der vom Menschen gezogenen oder geschobenen Karre allem Anscheine nach von vornherein eine vornehme Beförderungsart gewesen, deren sich gewöhnliche Menschen niemals bedienten. Dieser zweirädrige Wagen ist zunächst Götterwagen. Dann besteigt ihn der Herrscher, der ein Ebenbild der Gottheit auf Erden ist. Endlich bedient sich seiner der Vornehme im Kriege, wenn er in die Schlacht zieht. Ein lebendiges Bild solcher Kämpfe, in denen der zweirädrige Wagen eine Rolle spielt, bieten die Schilderungen der Ilias. Meist freilich ist der Wagen auch hier nur ein Mittel, das den Helden auf den Kampfplatz befördert. Selten wird vom Wagen aus gekämpft: wenn dieser an Ort und Stelle angelangt ist, steigt der Kämpfer von ihm hernieder, um sich Schild gegen Schild mit seinem Gegner zu messen. Das gewöhnliche Volk geht aber überhaupt zu Fuße.

Das sind in großen Zügen die Umrisse der Geschichte des Wagens. Wie kommt aber das Tier, zuerst das Rind, dann später das Pferd zum Wagen? Daß ursprünglich der Wagen des Götterbildes und nach seinem Vorbilde wohl auch der des Königs durch Menschen gezogen wurde, ist sehr wahrscheinlich. Doch greift hier frühe die Züchtung der Tiere in diese Entwicklung ein. In der Verwendung der Tiere ist jedoch der Ochse dem Pferde lange vorangegangen. Denn das Pferd ist eine späte Erscheinung auf dem Schauplatze der Kultur. Erst von der 15. Dynastie an gibt es in Ägypten Bilder von Pferden, während das Rind schon weit früher erscheint. In den orientalischen Kulturgebieten ist überdies der Esel älter als das Pferd. Noch heute wird er im Orient nach alter Sitte als bevorzugtes Lasttier und daneben als Reittier ge-

braucht. Dagegen scheint das Pferd in der Geschichte erst gleichzeitig mit den Indogermanen aufzutreten, die seine Zucht wohl von den turanischen Völkern der asiatischen Steppen übernommen hatten. Begünstigt durch seine überlegene Schnelligkeit hat es dann überall in den Kulturländern der Alten Welt den Vorrang gewonnen. Auf dem mit Rossen bespannten Wagen zieht der assyrische König zur Jagd und der homerische Held in die Schlacht. Später erst erscheint bei den Griechen neben dem Wagenpferd das Reitpferd, und die Reiterei wird zur bevorzugten Waffe der Vornehmen.

Dieser Entwicklung ist nun aber nicht bloß die der Zähmung des Rindes, sondern wahrscheinlich auch die Verwendung des Ochsen zur Bespannung des Wagens vorangegangen. Wie das geschehen ist, darüber sind freilich nur Vermutungen möglich. Der Stier ist bis zum heutigen Tage wild geblieben; der Versuch, ihn an den Wagen zu spannen, mußte daher jederzeit mißlingen. Die Kuh schonte man mindestens da, wo auf die Milchgewinnung Wert gelegt wurde. Dagegen entsprach das kastrierte männliche Rind vollkommen diesem Bedürfnisse. Kräftiger als die Kuh, ist es noch lenksamer als diese. Aber daß die Kastration ursprünglich in der Absicht geschah, ihm diese Eigenschaften mitzuteilen, ist undenkbar. Denn eben sie mußten ja bekannt — also die Operation zu andern Zwecken schon ausgeführt sein — ehe dieses Motiv überhaupt entstehen konnte. Hier hat bereits Ed. Hahn auf jene alten asiatischen Kulte der phrygischen Kybele und der syrisch-phönikischen Astarte hingewiesen, die den im vorigen Kapitel besprochenen Vegetationskulten der Pueblovölker Amerikas verwandt sind und in ähnlichen orgiastischen Erscheinungen überall wiederkehren, wo der Ackerbau und die Sorge um das Gedeihen der Brotfrucht im Vordergrund des Interesses stehen. Noch mehr als in jenen der vorangegangenen Zeit des Hackbaus angehörigen Anfängen der Vegetationskulte erstrecken sich aber in diesen entwickelteren Götterkulten, denen die Pflugkultur angehört, die an die Pflege des Bodens gebundenen ekstatischen Motive über die eigentlichen Vegetationskulte hinaus, um zu allgemeinen Bestandteilen der Götterkulte zu werden. Indem die in

jenen primitiveren Formen an zahlreiche dämonische Wesen verteilten Kräfte in einer mütterlichen Göttin vereinigt gedacht werden, rückt das bei der menschlichen Zeugung lebenspendende Wirken der Gottheit in den Mittelpunkt des Kultus überhaupt. Hier wird dann bei der äußersten Steigerung der kultischen Ekstase der Orgiasmus zugleich zur höchsten Askese. Die Kultgenossen, vor allem die Priester, zerfleischen sich und entmannen sich in der Wut der religiösen Begeisterung. Geht dies in die bleibende Sitte über, so entsteht nun ein Chorus von Eunuchen, der dem Dienst der Gottheit geweiht ist. Es sind wohl die frühesten Eunuchen, die die Welt gesehen hat. In den Wächtern türkischer Harems und in den Sängern der sixtinischen Kapelle leben jedoch die Trümmer dieser wilden Kulte der Vergangenheit heute noch fort. Wenn nun der Chor der entmannten Priester neben dem Wagen der Göttin einherschritt, wie nahe mochte es da liegen, vor den Wagen selbst das entmannte Tier zu spannen! Doch so plausibel diese Hypothese erscheint, insofern sie die unmögliche Annahme einer Erfindung beseitigt, so bleibt hier immerhin eine Lücke. Läßt sich auch nach den bekannten Wirkungen hoch gesteigerter religiöser Erregung die Erscheinung des entmannten Priesters verstehen, — die des entmannten Stieres ist damit noch nicht begreiflich gemacht. Soll jener Priester etwa bloß eine Ähnlichkeit zwischen sich und dem Tier bezweckt haben? Das würde weder als Handlung der Ekstase noch als Folge irgendeiner Reflexion verständlich sein. Wohl aber greift hier ein anderes Motiv ein, das von frühe an einen wichtigen Bestandteil des Kultus bildet und gerade im Götterkult zu erhöhter Bedeutung gelangt. Dieses Motiv ist das Opfer, das neue Formen annimmt, indem bei der höchsten Steigerung der Opferidee der Mensch sich selbst oder Teile seines eigenen Leibes, sein Blut, sein Haar, ein Fingerglied hingibt. Ein spätes Überlebnis eines solchen Teilopfers ist die noch heute in katholischen Ländern bestehende Sitte, daß ein Kranker die wächserne Nachbildung des leidenden Körperteils auf dem Altar eines Heiligen niederlegt. Auch mit der Selbstentmannung, die in der Sekte der russischen Skopzen bis in die christliche Gegenwart herabreicht,

verbindet sich diese Idee des Selbstopfers. Weiterhin kann nun aber auch auf das Tier das gleiche Motiv des partiellen Opfers übergreifen. Wie die Nieren mit ihren Anhangsgebilden als Seelenträger der Gottheit geopfert werden, so läßt sich wohl denken, daß die Entmannung des Stiers ursprünglich als ein Opfer des dem äußeren Eingriffe zugänglichsten unter jenen bevorzugten Seelenträgern gemeint war. So mag es gekommen sein, daß zuerst an dem Tier, dessen Zeugungsglied man der Gottheit geopfert hatte, jener Wandel der Eigenschaften entdeckt wurde, der es geeignet machte, den Wagen der Gottheit zu ziehen und endlich in weiterer Übertragung den Pflug über die Felder zu führen. Ein strenger Beweis für diese, auf ein Zusammenwirken orgiastischer Vegetationskulte und alter Opferbräuche zurückgehende Hypothese ist freilich nicht möglich. Aber eine psychologisch nicht unwahrscheinliche Annahme für den Übergang von den alten Ackerkulten zur neuen Ackerkultur wird man in dieser Kombination der Motive sehen dürfen.

Ob gleichzeitig mit der Zähmung des Ochsen zum Ackerbautier die Züchtung der Kuh zur Milchkuh, und ob auch sie aus einem ähnlichen Wandel der Motive entstanden ist, läßt sich schwerlich entscheiden. Mögen auch diese Dinge für die Entwicklung der Kultur an sich wichtiger sein als viele der Heereszüge und Völkerkämpfe der Vorzeit, die uns die Geschichte bewahrt hat, sichere Spuren ihres Ursprungs sind nirgends erhalten geblieben. Gewiß ist nur, daß die Zähmung des den Pflug führenden Ochsen und die Züchtung der milchspendenden Kuh nicht notwendig zusammenfallen. Denn Pflugkultur und Milchwirtschaft sind in ihrer Verbreitung keineswegs aneinander gebunden. Während der Chinese trotz hoch entwickelter Ackerwirtschaft die Milch verschmäht, gilt sie dem Inder als ein hohes Gut der Kultur, das neben der aus ihr bereiteten Butter als Nahrung wie als Opfer für die Götter besonders geschätzt ist. Auch den Israeliten war Kanaan als das Land verheißen, „in dem Milch und Honig fließt“. In diesem Ausdruck berühren sich die Kulturen zweier weit voneinander abliegender Zeitalter: die Milch ist das wertvollste Erzeugnis der späteren Kultur, der Honig, der aus den Stöcken der wilden Bienen gesam-

melt wird, gilt schon dem primitiven Menschen als die köstlichste Nahrung.

Wie es übrigens auch mit jenen beiden Faktoren bestellt sein mag, aus denen sich die Domestikation des Rindes zusammensetzt, ob die Zähmung des Ochsen der Züchtung der Kuh oder diese jener vorangegangen ist, die schwierigere und länger dauernde Arbeit liegt jedenfalls auf der Seite der Milchkultur. Die Zähmung des Ochsen ist im wesentlichen ein einmaliger Akt, der noch heute bei jedem einzelnen männlichen Kalb wiederholt werden muß; die Vererbung der Eigenschaften spielt hier keine Rolle. Die Kuh, die, wie alle weiblichen Säugetiere im Naturzustand, außerhalb der Säugeperiode nur wenig und in dieser Periode nur so viel Milch produziert, als zur Ernährung ihres Jungen notwendig ist, konnte erst durch eine lange, Generationen hindurch fortgeführte Übung zu der gewaltigen Überproduktion ihres Sekretes erzogen werden, deren sie unter dem Miteinfluß der Vererbung erworbener Eigenschaften fähig geworden ist. Hier muß daher von Anfang an eine planmäßig auf dieses Ziel gerichtete Absicht wirksam gewesen sein. War nun auch ein Wandel der Motive, wie er der Zähmung des Ochsen zugrunde liegt, nicht ohne weiteres erforderlich, da das Streben, die für das Kalb bestimmte Milch zu eigenem Genuß zu verwenden, von Anfang an wirksam gewesen sein mag, so ist aber gleichwohl eine Mitwirkung religiöser Motive wiederum nicht ausgeschlossen. Vielmehr wird eine solche um so wahrscheinlicher, als die Kuh ebenso wie der Stier und der Ochse vom Beginn der Götterkulte an bei zahlreichen Völkern kultische Verehrung genießen. Dies ist um so beachtenswerter, als das Rind niemals, wie etwa bei den Jägervölkern der amerikanischen Prärie der Büffel, zu den bevorzugten Totemtieren gehört hat. Mag daher auch das allgemeine Motiv des Tierkultus aus der totemistischen Periode auf die Anfänge der agrarischen Götterkulte herübergewirkt haben, die Objekte dieses wesentlich veränderten Tierkultus sind andere geworden. Sie haben mit den alten, zum Teil in den primitiven Animismus zurückreichenden Motiven des Totemglaubens nichts mehr zu tun, sondern sie wurzeln ganz in der neuen Kultur, zu deren wesentlichen Bestandteilen die Domestikation des Rindes gehört. Wie die

beiden Grundlagen dieser Kultur, die Acker- und die Milchwirtschaft, nicht überall gleich gewertet sind, so teilen sich in der Tat das männliche und das weibliche Tier in die kultische Verehrung, die dem wertvollsten Haustier dieser neuen Wirtschaftsstufe zuteil wird. Der Stier galt dem ägyptischen Apis- wie dem persischen Mithrakult als Inkarnation der höchsten Gottheit; und noch heute wird in manchen Gegenden Nordeuropas zur Erntezeit ein mit Band- und Blumengewinden geschmückter Ochse im festlichen Zuge geführt. Demgegenüber wird in den Veden und im Avesta, entsprechend der hohen Wertschätzung der Milch bei den alten Indern und Iraniern, die Kuh als das vor andern heilige Tier gepriesen. Erwägt man, daß der Ertrag der Milchgewinnung in den Anfängen der Domestizierung des Rindes, da die Überproduktion der Milch erst allmählich eintreten konnte, nur ein spärlicher, eben darum aber um so kostbarer war, so mag das wohl auch auf die im Kultus lange nachwirkende hohe Schätzung der Butter als Opfergabe Licht werfen. Umgekehrt wird dann aber die Gewinnung dieses wertvollen Produktes zum Zweck des Opfers ihrerseits auf die Milchwirtschaft gewirkt haben. So erscheinen die beiden großen Fortschritte der materiellen Kultur, die das Heldenzeitalter mit sich führt, die Bearbeitung des Bodens durch den Pflug und die planmäßige Gewinnung der Milch und ihrer Produkte, teils unmittelbar getragen, teils eng verbunden mit kultischen Motiven. Hier überall bewähren sich eben die äußere Kultur und die inneren religiösen Triebe als ein zusammengehöriges, in allen seinen Teilen in Wechselwirkung stehendes Ganzes.

Unter den so entstandenen neuen Wirtschaftsformen hat nun aber die Kultur des Ackerbodens durch den Pflug noch einen weiteren wichtigen Wandel nach sich gezogen, der wieder ebenso eine Wirkung der neuen Bedingungen des Lebens wie ein Ausdruck des veränderten Geistes der Zeit ist. Die Leitung des Pfluges duldet nicht mehr die gemeinsame Feldarbeit, wie wir sie auf dem Höhepunkte der Hackkultur finden, und wie sie den großen totemistischen Vegetationsfesten zugrunde liegt, sondern der einzelne Landmann muß jetzt seinen Pflug führen. Die Entstehung der Pflugkultur individualisiert die Arbeit. Wie in der politischen Entwicklung

die einzelne Persönlichkeit hervortritt und in der Sage als Städte- und Staatengründer gepriesen wird, so ist es der einzelne Mensch, der seinen Boden bebaut. Und dieser individualistische Zug geht allmählich auch auf die Zucht der Haustiere über. So entwickelt sich aus der Pflugkultur ein auf den Boden und seine Erzeugnisse ausgedehntes Privateigentum.

Doch hier greift abermals die Neuordnung der Gesellschaft in das wirtschaftliche Leben ein, und beide zusammen erzeugen weitere Veränderungen der äußeren Kultur. Wie in der Bearbeitung des Bodens, so tritt in der Kriegführung die individuelle Leistung in den Vordergrund. Der primitive Mensch kennt den Krieg überhaupt nicht. Er erlegt seinen Feind aus dem Hinterhalt, selten nur greift er ihn in offenem Kampfe an. Im totemistischen Zeitalter, das zum erstenmal eigentliche Kriegswaffen erzeugt, ist der Krieg der Stämme ein Kampf vieler gegen viele. Denn noch gibt es hier keinen wesentlichen Unterschied zwischen den einzelnen Kämpfern. Die Massen prallen in ungeregeltem Streit gegeneinander, ohne sichere Führung und ohne planmäßige Ordnung. Mit dem politischen Zeitalter beginnt erst der geordnete Einzelkampf, der nun das entscheidende Moment im Kriege wird. Hier gibt die homerische Schilderung der Kämpfe vor Troja ein anschauliches Bild. Der Sieg wird durch Vorkämpfer (Promachoi) entschieden. Sie steigen von ihren Kriegswagen herab und kämpfen Mann gegen Mann. Die Massen stehen im Hintergrund und werfen Lanzen oder Steine. Ihre Aktion fällt aber wenig ins Gewicht. Sie fliehen, sobald ihr Vorkämpfer gefallen ist. So wird durch die einzelnen, nicht durch die Massen, der Kampf entschieden. Auch die Bewaffnung paßt sich diesen veränderten Bedingungen an. Die frühere Zeit bediente sich fast ausschließlich der Fernwaffen, der Schleuder, des geworfenen Speers oder des Bogens mit dem Pfeil, Waffen, wie sie ähnlich auch zur Jagd verwendet werden. Der Einzelkampf fordert die Nahwaffe, die Axt, die in der Hand bleibt, die zum Stoß bestimmte Lanze und das Schwert, dazu statt des langen, fast den ganzen Körper deckenden Schildes, wie ihn schon der Australier und noch der Grieche der ältesten Zeit geführt, den kleinen, runden Schild, der durch den Schwert-

kampf notwendig wird. Das Schwert ist daher die Waffe, die das Heldenzeitalter auf der Höhe seiner Entwicklung vor allem kennzeichnet. Es ist zugleich dessen eigenste Schöpfung, die, als die spezifische Waffe des Nahkampfes der einzelnen, sichtlich aus der allmählichen Verkürzung der Stoßlanze entstanden ist. So ist es das gleiche Streben nach Geltendmachung der Einzelpersönlichkeit, das den Kampf und seine Waffen bestimmt, wie es sich im Staat, in der Ackerwirtschaft und in dem Kultus persönlicher Götter betätigt.

Aus dem gleichen Grundmotiv entspringt endlich der letzte große Kulturwandel, dessen schon bei der Ackerwirtschaft gedacht wurde: die Entstehung des Privateigentums. Sie führt mit innerer Notwendigkeit Unterschiede des Besitzes und damit weiterhin solche der sozialen Stellung mit sich. Die Gegensätze von reich und arm kennt im großen und ganzen die totemistische Zeit noch wenig oder, auf der Stufe, auf der sie sich bereits ihrem Verfall zuneigt, nur in ihren Anfängen. Der Mensch ist dem Menschen gleich, nur der Häuptling und eine kleine Zahl älterer Männer ragen über die andern hervor, aber nicht durch Besitz, sondern durch das, was sie durch ihre Tüchtigkeit und Erfahrung leisten, oder durch das Ansehen, das sie vermöge der überlieferten Sitte genießen. Jetzt erst scheidet sich ein besitzender Stand von einem wenig oder nichts besitzenden. Hier greifen jene Völkerwanderungen ein, in denen der Beginn des neuen Zeitalters sich ankündigt. Der besitzende Stand gehört der übermächtigen erobernden Rasse an, der besitzlose der Urbevölkerung. In den Kriegszügen, die sich an jene Wanderungen anschließen, kommt dazu noch die Erbeutung von Sklaven, die vornehmlich zur Bebauung des Bodens verwendet werden. So erheben sich die Vornehmeren durch ihren reicheren Besitz über die minder Besitzenden, und beide wieder als Freie über die Sklaven, die, ähnlich den zur Ackerkultur dienenden Tieren, selbst zum Besitz des Freien und Reichen gehören.

Mit diesen Abstufungen hängt zugleich die nun eintretende Arbeitsteilung zusammen. Der Ackerbesitzer verfertigt die Geräte, deren er bedarf, und die Waffen, mit denen er in den Krieg

zieht, nicht mehr selbst. So entsteht aus den minder Besitzenden und Unfreien der Stand der Handwerker; und aus dieser Differenzierung der Arbeit entspringen wiederum zwei Erscheinungen, die auf lange hinaus die Entwicklung der Kultur beeinflussen: der Handel und die Kolonisation. Jener besteht in der Überführung der Produkte der Arbeit, diese in der Wanderung der Angehörigen des Volkes selbst in die Ferne, wo nun die gleichen Bedingungen, die zur Gründung des Mutterstaates geführt haben, Tochterstaaten entstehen lassen. Das totemistische Zeitalter kennt keine Kolonien. So weite Wanderungen die Papuas, die Malayen, die Polynesier und manche der amerikanischen und afrikanischen Stämme gemacht haben, Kolonien haben sie nicht gegründet, und durchweg hat die Bevölkerung, die sich in der Ferne angesiedelt, den Zusammenhang mit dem Muttervolk verloren. Neue Lebensbedingungen wurden gesucht und gefunden, neue Menschenrassen durch Vermischung mit Urbevölkerungen erzeugt, aber eine Überführung von Teilen des Einzelvolkes in andere Gebiete, bei der das Bewußtsein des Zusammenhangs mit dem Muttervolke bewahrt bleibt, kennt erst das politische Zeitalter.

Unter diesen beiden Faktoren der neuen Kultur ist naturgemäß der Handel früher als die Kolonisation. Hier ist die semitische Rasse allen andern Kulturvölkern in der Eröffnung der ersten großen Handelswege vorangegangen. So reicht der phönikische Handel bis in die früheste geschichtliche Überlieferung zurück. Schon in den mykenischen Gräbern Griechenlands hat sich Goldschmuck phönikischer Arbeit vorgefunden, und räumlich erstreckten sich die Handelsbeziehungen der alten Phöniker über das ganze bekannte Abendland. Aber es ist charakteristisch für die semitische Rasse, daß sie zur eigentlichen Kolonisation nur selten vorgedrungen ist. Der Handel, und was damit zusammenhängt, der Gewerbefleiß, der die Handelsprodukte liefert und eintauscht gegen Getreide und andere Naturprodukte, ist stets ihr Lebenselement gewesen. Dagegen sind die Indogermanen von frühe an kolonisierende Völker. So vor allen die Griechen mit ihren thrakischen, kleinasiatischen, unteritalischen und sizilischen Kolonien. Und diese kolonisierenden Schwärme haben überall den Zusammenhang mit dem

Mutterlande bewahrt. Die früheste Kultur der Griechen ist so die der kleinasiatischen Kolonien gewesen. Dann haben die Unteritaliker in Wissenschaft und Kunst starke Rückwirkungen auf das Mutterland ausgeübt. Der Blüte dieser Pflanzstätten griechischer Kultur ist aber die des Mutterlandes verhältnismäßig spät erst gefolgt.

3. Die Entwicklung der politischen Gesellschaft.

Die totemistische Gesellschaft erscheint in den Grundzügen ihrer Organisation als reines Naturprodukt. So entsteht insbesondere die totemistische Stammesgliederung in ihrer einfachen, überall in wesentlich denselben Formen wiederkehrenden Regelmäßigkeit als ein natürliches Erzeugnis allgemeingültiger ursprünglicher Lebensbedingungen. Eine Horde gliedert sich in zwei Hälften. In den einfachsten Fällen, wie wir sie aus australischen Beispielen kennen, bleibt die Stammesgliederung auf diese Zweiteilung beschränkt. Diese Bedingung ist gegeben, sobald eine Horde mit gleicher Sprache über ein weiteres Territorium sich ausbreitet. Bei jeder der Hälften kann sich dann der gleiche Prozeß wiederholen. So entsteht jene Clanorganisation mit vier oder acht Teilen, wie wir sie bei den meisten Australiern, dann vielfach auch in Melanesien und endlich in ausgeprägter Weise noch einmal bei den Ureinwohnern Nordamerikas finden, obgleich hier die totemistische Grundlage im wesentlichen zur äußeren Form erstarrt ist. Das ist durchaus das Bild einer mit immanenter Notwendigkeit, fast könnte man sagen ohne eigenes Zutun des Menschen sich ergebenden Organisation. Die Gliederung vollzieht sich von selbst, vermöge der natürlichen Fortpflanzungs- und Wachstumsbedingungen der Gesellschaft.

Hier treten nun in der Entwicklung der politischen Gesellschaft von Anfang an Erscheinungen auf, die von diesen Vorgängen von Grund aus verschieden sind. Daß diese Tatsache mit der noch heute von Historikern und Philosophen vertretenen Anschauung, der Staat sei die ursprünglichste Form eines geordneten gemeinsamen Lebens, unvereinbar ist, leuchtet ein. Solche Theorien

waren nur möglich, solange die ganze totemistische Kultur eine terra incognita war. Auch läßt sich nicht im geringsten etwa die totemistische Stammesorganisation als eine unvollkommene, noch unausgebildete Staatsentwicklung betrachten; sondern beide, die totemistische und die politische Gesellschaft, sind völlig voneinander verschieden, es sind wesentlich abweichende Ursprungsbedingungen wie Eigenschaften, die sie voneinander trennen, wenn es auch selbstverständlich an Mischformen nicht fehlt, wie sie besonders aus einer teilweisen Fortdauer älterer Stammessitten innerhalb der neu eingetretenen politischen Gesellschaft hervorgehen. Nun kann man freilich mit Recht sagen, insofern die Geistesgeschichte überall eine Gesetzmäßigkeit des Werdens in sich schließe, müsse auch die menschliche Gesellschaft mit innerer Notwendigkeit im Staate, in der politischen Gesellschaft enden. Vielleicht können wir in der Tat den Ausspruch des Aristoteles, der Mensch sei ein „politisches Lebewesen" in diesem Sinne einer Anlage, nicht einer vererbten Eigenschaft, interpretieren, wenn auch die Meinung dieses Philosophen, der Staat sei allmählich aus der Familie und der Dorfgemeinde hervorgewachsen, mit den wirklichen Erscheinungen unvereinbar ist. Auch kommt, wenn man die Tendenz zur politischen Entwicklung von Anfang an in die menschliche Gesellschaft hineinlegt, gerade der wesentliche Unterschied, der hier zwischen den großen Perioden dieser Entwicklung besteht, und der sich in den wichtigsten Punkten zu einem Gegensatz erweitert, nicht zu gebührender Geltung. Ebenso ist nicht zu vergessen, daß es Völker gibt, die noch heute auf der Stufe der totemistischen Stammesorganisation stehen geblieben sind, und von denen es sehr zweifelhaft ist, ob sie je zur Staatenbildung fortschreiten werden, vollends wenn dies aus eigenem Antrieb geschehen sollte, während man freilich umgekehrt mit Wahrscheinlichkeit annehmen darf, daß die totemistische Stammesverfassung dereinst auch den später politisch organisierten Völkern eigen gewesen ist. Aber diese höhere Stufe der politischen Organisation ist von jener ihr vorangegangenen offenbar deshalb durchaus verschieden, weil aus den alten Motiven neue sich entwickeln, die aus den großen Völkerwanderungen und Stammesmischungen mit ihren weiteren Folgen

hervorgegangen sind. Gewiß, diese Wanderungen und Mischungen der Völker mußten, als die Zeit dazu reif war, mit derselben Notwendigkeit eintreten, mit der sich dereinst die primitive Horde in zwei Hälften geschieden hat. Gleichwohl war es ein neuer Zusammenhang von Bedingungen, der, in stetiger Entwicklung aus jenen ältesten Zuständen erwachsen, aus diesen selbst direkt nicht abzuleiten ist. Die schöpferische Kraft, die allem Wirken des menschlichen Geistes eigen ist, betätigt sich auch hier, nicht indem sie Wunder tut, sondern indem sie aus den vorhandenen Motiven in ihrem Zusammenwirken mit dem Wechsel der äußeren Bedingungen des Geschehens fortan neue Motive schafft. Infolge dieses stetigen Wandels der Motive und der Bedingungen, denen sie begegnen, fehlt es denn auch schon innerhalb der totemistischen Kultur nicht an mannigfachen Ansätzen zu politischen Bildungen. Besonders bei den relativ hochstehenden Halbkulturvölkern Amerikas kommen solche vor. Gerade hier ist es aber lehrreich zu verfolgen, wie sich diese politische Tendenz gegenüber der ursprünglichen Stammesorganisation geltend macht.

Der Unterschied zwischen den beiden Grundformen der Gesellschaft, der totemistischen und der politischen, tritt nämlich am augenfälligsten in dem äußerlichsten Merkmal, in den Zahlen zutage, die bei den Gliederungen und Teilungen der Gesellschaft im ganzen wie ihrer Gruppen zur Anwendung kommen. Denn diese Zahlen sind der Ausdruck innerer Motive, auf die sich aus jenen zurückschließen läßt. Diese Motive sind aber augenscheinlich sehr einfacher Art bei der totemistischen Stammesgliederung: es ist die natürliche Ausbreitung über ein größeres Gebiet, die zur Sonderung in Gruppen führt, und aus der sich ohne weiteres die regelmäßige Zwei-, Vier- und Achtteilung ergibt. Wie anders und mannigfaltiger ist hier von Anfang an die Gliederung der politischen Gesellschaft! Auch in ihr kommt ein Gesetz der Entwicklung zum Ausdruck, aber keines, nach welchem sich, wie dort, regelmäßig das gleiche Motiv wiederholt, sondern ein anderes, nach dem sich die Erscheinungen in einem fortwährenden Auf und Ab zwischen Gegensätzen bewegen, und nach dem immer wieder neue Motive wirksam werden. Zuerst vernehmen

wir in früher, zum Teil noch sagenhafter Überlieferung die Kunde von einer Gliederung der Gesellschaft nach der Zwölfzahl. Ausgegangen scheint diese Teilung von dem Volke zu sein, das zuerst die menschlichen Geschicke nach ihren Beziehungen zu den Himmelserscheinungen nicht mehr in der planlosphantastisch-mythologischen Weise der Naturvölker Polynesiens und Amerikas, sondern mit den Hilfsmitteln der astronomischen Beobachtungskunst zu ordnen suchte: von den Babyloniern. Zwar ruht auch die Wissenschaft der Babylonier noch auf mythologischer Grundlage. Aber diese mythologischen Motive verbinden sich mit der Idee einer alles beherrschenden göttlichen Gesetzmäßigkeit. Das Streben, diese Gesetzmäßigkeit am Größten und Erhabensten, was vom menschlichen Auge geschaut werden kann, am Sternenhimmel nachzuweisen, hat die Beobachtung zur wissenschaftlichen, exakten erhoben. So wird diese im Verein mit jener Idee mit einer Art innerer Notwendigkeit zum Gesetz der Zwölfzahl geführt. Die Anwendung dieses Gesetzes auf menschliche Verhältnisse war dann durch den Gedanken seines göttlichen Ursprungs von selbst gegeben. Der babylonische Kalender, der nach manchen Reformen in seinen Grundlagen noch heute für uns maßgebend geblieben ist, hat zuerst das Prinzip zur Geltung gebracht, zum Zweck der Zeitrechnung den Sonnen- und Mondlauf in eine regelmäßige Zahlenbeziehung zu bringen. Indem man die Stellung der Sonne in der Frühlingstages- und -nachtgleiche zum Ausgangspunkte nahm und bis zur Wiederkehr derselben Stellung die gleichzeitige Bewegung des Mondes verfolgte, ergaben sich zwölf Umläufe des letzteren auf den einen der Sonne, — eine Beobachtung, die in Wahrheit freilich nur annähernd zutrifft, die jedoch der beginnenden Astronomie als eine hinreichend genaue erscheinen konnte, um darin ein Gesetz göttlicher Weltordnung zu erblicken. So entstand die Teilung des Jahres in die zwölf Monate, und da in jedem Monat der Mond vier Gestalten zeigt, erstes Viertel, Vollmond, letztes Viertel und Neumond, so war durch diese, jener astronomischen Berechnung lange schon vorangegangene Beobachtung der vier Hauptgestalten des Mondes auch die Gliederung des Monats in vier Teile ohne weiteres gegeben. So entstand, da

der ganze Monat annähernd 28 Tage einschließt, die siebentägige Woche. Diese beruht also nicht, wie man bisweilen irrtümlich angenommen hat, auf den sieben Planeten; vielmehr ist umgekehrt die Zahl der Planeten erst mit einer gewissen Willkür auf sieben fixiert worden, nachdem die Sieben durch jene Beziehung zu den Bewegungen von Sonne und Mond neben der Zwölf zu einer heiligen, von den Göttern selbst mit Flammenschrift an den Himmel geschriebenen Zahl geworden war. Am Himmel sah aber der Babylonier zugleich die Gesetze vorgebildet, die das irdische Leben regieren. So wurde denn vor allem das Gesetz der Zwölfzahl auch auf die Gliederung der menschlichen Gesellschaft übertragen. Doch sind uns nur spärliche Andeutungen und vereinzelte Nachwirkungen dieser ältesten Einteilung erhalten geblieben. Man denke an die vorexilischen, der Legende angehörigen zwölf Stämme Israels, die später den talmudistischen Gelehrten viel Kopfzerbrechen bereitet haben, weil sie in der Geschichte nicht nachzuweisen sind, ferner an die zwölf Götter Griechenlands, die zwölf Apostel u. a. Neben den Spuren, die die Zwölfzahl in der Legende zurückgelassen, fehlt es aber auch nicht ganz an geschichtlichen Überlieferungen. So war bei den Athenern die Bevölkerung ursprünglich in zwölf Gaue geteilt, wobei sie zunächst in vier Stämme (Phylen) und dann jeder von diesen in drei Phratrien zerfiel. Ähnlich soll das kleinasiatische Kolonialgebiet der Griechen zwölf ionische Städte umfaßt haben. Und noch in späterer Zeit bestand der Amphiktyonenbund, der dem Schutz des delphischen Orakels bestimmt war, aus zwölf Amphiktyonien, was dann freilich auch mit der Zeitteilung zusammenhing, da jedem der zwölf Stammesverbände für einen Monat im Jahr die Obhut des Heiligtums anvertraut war.

Doch die Erinnerung an diese dereinst wahrscheinlich weit verbreitete Herrschaft der Zwölfzahl ist bis auf spärliche Reste erloschen. An ihre Stelle ist in der Ordnung der Gesellschaft wie in der Regelung anderer Verhältnisse des menschlichen Lebens das Zahlsystem getreten, das noch heute unsere gesamte Kultur beherrscht: das dezimale. Es ist selbst in die Kulturreiche der Neuen Welt schon in vorkolumbischer Zeit vorgedrungen, zu denen die Zwölfzahl niemals gelangt war. Eine selbständige Entstehung

der dezimalen Zählweise an verschiedenen Orten ist übrigens um so eher möglich, als die zehn Finger schon vom primitiven Menschen als Hilfsmittel des Zählens angewandt werden, auch wenn er in der Bildung der Zahlwörter noch nicht über die Drei- oder Vierzahl gekommen ist. Aber so ursprünglich diese Zählweise sein mag, sie trägt doch womöglich in noch höherem Grade als die Zwölfzählung in ihrer Anwendung auf Gruppenbildung und Volksteilung das Gepräge der willkürlichen Satzung; und hier öffnet sich nun die Kluft, die die Ordnungen der politischen Gesellschaft von der Stammesgliederung des totemistischen Zeitalters trennt. Diese gleicht in ihrem dem Prinzip der Zweiteilung folgenden Fortschritt einem Naturprozeß, der sich von selbst ohne willkürlichen Eingriff vollzieht, wenn er auch natürlich unter dem unmittelbaren Einfluß der allgemeinen menschlichen Lebensbedingungen steht. Die Ordnung der Gesellschaft nach der Zehnzahl ist dagegen nur als eine Handlung der Willkür zu denken. So knüpft denn auch die geschichtliche Überlieferung diese Ordnung nicht selten geradezu an die Namen einzelner Gesetzgeber, wie in Athen an den des Kleisthenes oder in Rom an den des Servius Tullius. Gewiß war diese Neuordnung in den allgemeinen, über die Zustände der totemistischen Gesellschaft hinausgeschrittenen Lebensbedingungen vorbereitet. Aber ihre systematische, sich durch eine Reihe dezimaler Untergliederungen bewegende Ausführung war nur als eine an einen persönlichen Willen gebundene gesetzgeberische Handlung möglich. Zwischen Zwölfzahl und Zehnzahl mag bei der Bildung sozialer Gruppen ebenso wie bei der Teilung und Zählung äußerer Naturgegenstände zuweilen die Wahl geschwankt haben. Doch in der Anwendung auf die menschliche Gesellschaft hat schließlich die Zehnzahl ebenso obgesiegt, wie das einfache Hilfsmittel des Zählens, das wir in unsern zehn Fingern besitzen, die dem Sternhimmel entnommenen Maße überall verdrängte, ausgenommen bei den Himmelserscheinungen selbst und dem direkt auf sie bezogenen gesetzmäßigen Ablauf der Zeit. Daß die Zehnteilung nur dem praktischen Bedürfnis, das einfachste und nächstliegende zu wählen, ihren Sieg verdankt, dies spricht sich übrigens auch darin aus, daß die Zehn nie wie die Zwölf eine heilige Zahl

gewesen ist. Jene ist eben rein irdischen, menschlichen Ursprungs. Im Gebiet der praktischen Lebensbedürfnisse hat der Mensch über die Götter gesiegt. In jenen zehnteiligen Ordnungen der Gesellschaft spiegelt sich daher wohl auch der Sieg des weltlichen Staates über den Priesterstaat. Immerhin hat es an Rückwirkungen auf die Zeiteinteilung nicht gefehlt, und es ist gewiß nicht zufällig, daß diese mit Epochen einer stark hervortretenden Verweltlichung menschlicher Interessen zusammenfallen. Schon Kleisthenes, der große politische Organisator Athens, hat diesen Versuch gemacht (6. Jahrhundert v. Chr.), indem er das Jahr in zehn statt in zwölf Monate teilte. Der Versuch scheiterte ebenso wie der analoge der ersten französischen Republik, die zehntägige Woche einzuführen. Die objektiven Zeitmaße sind eben vom Himmel abhängig, nicht vom Menschen. Die Art dagegen, wie wir irdische Räume messen und wie wir Bevölkerungen gruppieren, hängt ganz von uns selbst ab, und sie hat daher ihre natürlichen Grundlagen in der menschlichen Organisation. Hier bildet aber das dezimale Zahlsystem die gegebene Basis. Man hat im Hinblick auf die willkürliche Annahme dieser Zahl geglaubt, bei ihr müsse eine Tradition wirksam gewesen sein, die von einem einzigen Punkte ausging. Da die Verfassung des Kleisthenes und die römische des Servius Tullius ungefähr in den Umfang eines Jahrhunderts fallen, so glaubte man besonders in diesem Fall eine Wanderung des Grundgedankens dieser Einteilungen annehmen zu dürfen. Dennoch macht die ungeheure Verbreitung solch dezimaler Zählungen diese Annahme wenig wahrscheinlich. So wird im Exodus (2. Buch Moses) nicht mehr der legendenhaften zwölf Stämme Israels gedacht, sondern es sind nur zehn Stämme geblieben. Daneben gibt es dann noch Hundertschaften und Tausendschaften als größere Verbände. Nicht minder begegnen uns diese Teilungen bei den Germanen und in weiter Ferne in dem Reich der peruanischen Inka. Zugleich finden sich hier deutliche Spuren einer dem Einfall der Inka vorausgegangenen totemistischen Stammesgliederung. Auf ihr erhoben sich erst die von den Inkakönigen und ihren Beamten eingeführten Teilungen des Volkes in Zehn-, Hundert- und Tausendschaften, welche letztere sogar noch zu Zehntausendschaften zusammengefaßt waren. Nun mag

es sein, daß solche Gliederungen in einzelnen Fällen von einem Gebiet in ein anderes gewandert sind, oder daß die Nachahmung bei ihrer Entstehung mitgewirkt hat. Gleichwohl ist die Annahme, daß sie von einem einzigen Punkt der Erde ausgegangen seien, wohl ebenso unwahrscheinlich, wie es die bloß einmalige Entstehung der dezimalen Zählweise überhaupt ist. Denn diese neue, eng an die Bedingungen der politischen Gesellschaft geknüpfte Gliederung der Bevölkerungen ist von zwei Motiven abhängig, die zwar nicht ursprünglich, die aber gerade vom Augenblick der Entstehung der politischen Gesellschaft an zu allgemeingültigen geworden sind. Das eine, subjektive dieser Motive besteht in der zur Zusammenfassung größerer Zehnergruppen fortgeschrittenen Ausbildung der dezimalen Zählweise: neben der einfachen Zehnergruppe muß es möglich geworden sein, Hundert- und Tausendschaften, in selteneren Fällen auch Hunderttausendschaften zusammenzufassen. Das andere, objektive Motiv besteht in den geänderten äußeren Lebensbedingungen, die umfassendere und daneben reicher gegliederte Einteilungen forderten, als sie bei der natürlichen Stammesgliederung des vorangegangenen Zeitalters vorhanden waren. Hier boten sich dann wieder zwei Bedingungen, denen sich die dezimale Ordnung leicht anpaßte. Das eine bestand in der Aufteilung des Landbesitzes. Indem sich mit dem Eindringen der Pflugkultur der Grundbesitz allmählich zu einem großen Teil in Eigenbesitz des einzelnen umwandelte, bedurfte nun um so mehr dieser einzelne des Zusammenschlusses mit andern zu Schutz und Hilfe. Die Markgenossenschaft, die auf solche Weise entstand, schloß sich aber naturgemäß an den Umfang des Gebietes an, das zunächst Gemeineigentum blieb, weil es der Pflugkultur entzogen war und eine gemeinsame Nutzung wie gemeinsame Pflege forderte: des Weide- und Waldlandes. So bildete sich die Markgenossenschaft als ein notwendiges Produkt jener Verbindung von Einzeleigentum und Gemeinbesitz, die die neue Kultur des Bodens mit sich führte. Der Umfang dieser Genossenschaften wurde aber naturgemäß durch das Verhältnis jener beiden Besitzformen bestimmt, das sich in dem Sinne regeln mußte, daß der Gemeinbesitz in seiner Größe der Zahl der Einzel-

besitzer entsprach, die sich in seine Nutzung teilten. Dieses richtige Verhältnis zu finden, dazu bedurfte es eben der ausdrücklichen, auf Erfahrung und Überlegung gegründeten Festsetzung. Es lag nahe, diese für einen größeren Volksverband im allgemeinen übereinstimmend vorzunehmen, und hier mochten sich dezimale Ordnungen, Verbindungen zu Zehnschaften und Hundertschaften, wie sie durch die subjektiven Motive der dezimalen Zählweise nahegelegt waren, so auch durch die objektiven Verhältnisse empfehlen.

Hier griff nun aber eine zweite Bedingung ein, die, wenn die erste an sich auch größere Schwankungen in den numerischen Verhältnissen solcher Genossenschaften erlaubt hätte, von Anfang an auf eine feste Ordnung hindrängte, und die vermöge der hier notwendig eintretenden Verbindung der Interessen den Agrarverbänden diese Regelmäßigkeit mitteilen mußte. Dies war die aus dem Schutzbedürfnis der politischen Gesellschaft hervorgehende militärische Organisation. Im Beginn dieses Zeitalters mochte wohl der einzelne Vorkämpfer eine so hervorragende Bedeutung besitzen, daß die Massen einen ziemlich ungeordneten Hintergrund bildeten, wie uns das Homer freilich vielleicht mehr noch infolge der individualisierenden dichterischen Darstellung als in treuer Wiedergabe der Wirklichkeit zeigt. Wie im politischen Leben, so gewinnt jedoch in der Kriegführung sehr bald die Masse einen wachsenden Einfluß, und in der so geförderten taktischen Gliederung treten jetzt überall, wo diese Stufe der politischen und militärischen Organisation erreicht ist, die Hundertschaften und neben ihnen sehr bald auch die Tausendschaften als Hauptmomente der Heeresorganisation hervor. Daß diese Glieder jeweils einander annähernd gleich sind, ist ein taktisches Erfordernis, und daß die Hundertschaft die taktische Einheit ist, auf der sich die andern Glieder aufbauen, entspricht der Einheit der Führung, die hierbei noch möglich ist, wobei natürlich die Hundert selbst als abgerundete Ziffer nur der Tendenz zur dezimalen Zählung ihren Ursprung verdankt. Da aber die Markgenossen und die Kriegsgenossen im allgemeinen die gleichen, zur politischen Gesellschaft vereinigten Menschen sind, so fließen beide Teilungen in

eine einzige zusammen. Besitzverteilung, territoriale und militärische Organisation bilden so in ihrer Vereinigung die politische Gesellschaft.

Damit sehen wir diese auf einen neuen Boden gestellt. Die Bedingungen, die die Verfassung dieser Gesellschaft bestimmen, sind völlig verschieden von denen der totemistischen Stammesgliederung. Begreiflich daher, daß mit der Neubildung der politischen Gesellschaft der Verfall der Stammesverfassung Hand in Hand geht. Höchstens bleiben Rudimente der letzteren in Namen, Kultverbänden und Überlebnissen der Sitte erhalten. Dagegen greift die neue Organisation in alle Lebensverhältnisse ein, indem sie teils die überkommenen Formen umändert, teils neue schafft, die mithelfen, dem politischen Zeitalter sein Gepräge zu geben. Neben der die Erhaltung der Gesellschaft sichernden friedlichen Organisation des Ackerbaus und der auf dieser ruhenden kriegerischen für Schutz und Wehr nach außen sind es vornehmlich drei Momente, die hier das Bild der politischen Gesellschaft insbesondere in den Anfängen ihrer Entwicklung kennzeichnen. Das eine besteht in der Umgestaltung der Familie, die beiden andern dagegen sind, abgesehen von sporadischen Anfängen innerhalb der Übergangskulturen, wirkliche Neubildungen: sie bestehen in der Stände- und Berufsscheidung, die beide wieder einen einheitlich verbundenen Vorgang bilden, und in der Städtegründung. In dieser Reihenfolge bezeichnen sie wohl annähernd zugleich die stufenweise Befestigung der beginnenden politischen Organisation. Die Neubildung der Familie steht am Eingang, die Gründung der Städte als der Zentren, von denen die Leitung des Staates ausgeht, und die den Verkehr der einzelnen Gebiete vermitteln, bildet den Abschluß. Dazwischen liegen die durch Besitzverhältnisse und Militärverfassung geschaffenen Stände- und Berufsscheidungen.

4. Die Familie innerhalb der politischen Gesellschaft.

Der primitive Mensch lebt, wie wir sahen, allem Anscheine nach überall, wo er vor fremdem Einfluß bewahrt geblieben ist, in monogamischer Ehe, und als die Grundform, um die sich die ver-

schiedenen Abweichungen bewegen, setzt sich diese in das totemistische Zeitalter fort. Als solche Abweichungen begegneten uns hier die beiden Formen der Polygamie: die Polyandrie und die Polygynie. Eine fest geordnete Organisation der Familie kann bei dem Nebeneinander dieser Formen nicht entstehen. Ein sprechendes Zeugnis für das Zurücktreten der Familie gegenüber dem Gesellschaftsverband ist das Männerhaus, diese in der totemistischen Zeit weit verbreitete Einrichtung. Das einzelne Mitglied des Männerhauses kann zwar seine eigene Ehefrau in ihrer besonderen Hütte haben, doch ein Zusammenleben der Gatten, wie es zum Wesen der Familie gehört, fehlt. Zwischen diesem Zustand und der eigentlichen Familie gibt es allerdings mannigfache Übergänge, aber diese werden durch die überwuchernde Polygynie zurückgedrängt. Hier tritt uns nun schon im Beginn des politischen Zeitalters die Monogamie in einer neuen Form entgegen. Es ist die erweiterte monogamische Familie, die sogenannte Alt- oder Gesamtfamilie, die diese Zeit kennzeichnet. Die Gesamtfamilie tritt an die Stelle des Clans, der neben ihr noch eine Zeitlang fortbesteht, jedoch mehr und mehr an Bedeutung verliert und endlich ganz verschwindet. Da auch der Clan Mitglieder gleicher Abstammung, also Blutsverwandte im weiteren Sinne umfaßt, neben denen freilich ausnahmsweise Angehörige anderer Clans oder selbst Stammesfremde Aufnahme finden können, so ist dieses Zurücktreten des Clans gegenüber der Gesamtfamilie als ein Prozeß aufzufassen, bei dem eine begrenzte Anzahl engerer Blutsverwandter aus dem Clan ausscheidet, um allmählich den überwiegenden gesellschaftlichen Einfluß an sich zu reißen. Dieser Prozeß ist zunächst an die schärfere Sonderung der Einzelfamilie gebunden, daher denn auch die Gesamtfamilie unmittelbar als eine Erweiterung der Einzelfamilie erscheint. In der Regel umfaßt nämlich eine Gesamtfamilie drei Generationen: den Vater, den Sohn, den Enkel. Seinen Abschluß findet dieser Kreis der drei Generationen dadurch, daß das älteste männliche Mitglied nur so lange Vorstand der Gesamtfamilie bleibt, als die Enkelgeneration nicht überschritten wird. Der Urgroßvater wird als das älteste Familienmitglied geehrt, doch die Leitung der Gesamtfamilie geht an seinen zum Großvater gewordenen Sohn über. Übrigens

hat die Natur dafür gesorgt, daß dies ein seltener Fall ist. Die Lebensdauer von drei Generationen umfaßt annähernd ein Jahrhundert; daß die gleichzeitig Lebenden mehr als ein Jahrhundert umspannen, ist aber mit Rücksicht auf die durchschnittliche Lebensdauer des Menschen eine Ausnahme. So mögen denn auch die drei Generationen der Altfamilie auf diese natürliche Grenze des Lebens zurückgehen, die sich seit den Anfängen der Kultur nicht wesentlich geändert zu haben scheint. Demnach ist diese Organisation der Familie erstens durch die monogamische Eheform, zweitens durch die Herrschaft des Mannes innerhalb der Einzelfamilie, und drittens durch die Zusammenfassung dreier Generationen unter dem Familienältesten gekennzeichnet. Mit Rücksicht auf dieses dritte Merkmal pflegt man die typische Gesamtfamilie auch als patriarchalische Familie zu bezeichnen. Da schon innerhalb des Clans die älteren Männer den entscheidenden Einfluß besitzen, so darf man hierin bereits eine Vorbereitung zur patriarchalischen Ordnung erblicken. Anderseits bilden wohl solche Clanverbände, bei denen, wie z. B. bei der germanischen Sippe, die Blutsverwandtschaft der Genossen ein besonders stark hervortretender Zug ist, eine Art Übergang zwischen Clan und Gesamtfamlie. Indem aber an die Stelle des leitenden Einflusses der älteren Generation überhaupt in der Gesamtfamilie der des einzelnen Ältesten tritt, wandelt sich jener Einfluß in die Herrschaft dieses einzelnen um, ein Vorgang, welcher der Ausbildung der Einzelherrschaft im Staate parallel geht. Von beiden Seiten, von unten wie von oben, zersetzt sich daher die totemistische Stammesorganisation: von unten, indem über die Führung der Clanältesten die patriarchalische Gesamtfamilie die Oberhand gewinnt, von oben, indem die ihres eigenen Wirkens beraubten Clans samt den Stämmen, aus deren Gliederung sie hervorgegangen sind, in der im Beginn der politischen Gesellschaft von einem einzelnen Häuptling beherrschten Gesamtheit aufgehen. Besonders bezeichnend für jenes mit dem Verfall der Clanverfassung verbundene Hervortreten der Gesamtfamilie ist es dabei, daß eine der wichtigsten Funktionen dieser engeren Verbände für das innere Leben der Gesellschaft, die Blutrache, von dem Clan auf die Gesamtfamilie übergeht, ehe sie

wieder von dieser in einer späteren Zeit und nach mannigfachem Schwanken auf den Staat abgewälzt wird. Damit vollendet sich in der patriarchalischen Familie ein Doppelvorgang, der schon im vorigen Zeitalter allmählich begonnen hat: die Ablösung der Mutterfolge durch die Vaterfolge und die Ausbildung der die totemistische Stammesorganisation abschließenden und zugleich aufhebenden Häuptlingschaft. Die Motive dieser Wandlung zeigen aber, wie wenig es dem wirklichen Gegensatz dieser Gesellschaftsformen entspricht, wenn dem Übergang der Mutter- zur Vaterfolge der Gegensatz zwischen Mutter- und Vaterrecht oder gar von Mutter- und Vaterherrschaft substituiert wird. Ein „Muterrecht" gibt es höchstens in der beschränkten Bedeutung gewisser Rechte der Sippengemeinschaft und der daran später sich anschließenden Erbfolge des Besitzes, eine Mutterherrschaft gibt es niemals oder höchstens als eine abnorme, mit der eigentlichen Mutterfolge kaum zusammenhängende Ausnahmeerscheinung. Denn die Motive der Mutterfolge haben, wie wir früher sahen, mit der Frage der Herrschaft in der Familie überhaupt nichts zu tun, sondern sie hängen unmittelbar mit jener Sonderung der Geschlechter zusammen, die nach einer andern Seite in der Männergesellschaft ihren Ausdruck findet. Umgekehrt dagegen beruht die Vaterfolge von vornherein auf der Vaterherrschaft, die schon in der primitiven monogamischen Familie als Vaterrecht besteht und in der natürlichen physischen Überlegenheit des Mannes ihre ursprüngliche Quelle hat, um dann weiterhin in jener Führung der allgemeinen Angelegenheiten im Frieden und im Kampf mit feindlichen Stämmen, wie sie auch in der Entstehung der Häuptlingschaft sich ausspricht, ihre Hauptstütze zu finden. Diese zweite Bedingung tritt zu jener ersten insbesondere in dem Augenblick hinzu, wo sich bei dem Zerfall der totemistischen Verfassung die monogamische Familie wiederherstellt, die zusammen mit dem wachsenden Einfluß der Häuptlingschaft den Beginn des politischen Zeitalters bezeichnet.

Diese an die politische Organisation gebundene Wiedererneuerung der monogamischen Familie ist nun zwar im allgemeinen in gleicher Richtung, jedoch keineswegs überall in der gleichen Weise erfolgt. Insbesondere ist sichtlich die Ausbildung der

zwischen Sippe und Einzelfamilie mitteninne stehenden patriarchalischen Gesamtfamilie in manchen Fällen Hemmungen begegnet, die von vornherein die Entwicklung in die Bahnen der Einzelfamilie einlenkten. Scharf ausgeprägt begegnet uns die patriarchalische Familienverfassung von frühe an bei vielen semitischen Stämmen, so vor allem bei den Israeliten. Unter den indogermanischen Völkern haben besonders die Römer lange die patriarchalische Ordnung bewahrt. Dagegen ist diese bei den Griechen und Germanen schon in früher Zeit gegenüber der Einzelfamilie zurückgetreten. Auf der einen Seite ist es wohl die Macht der Überlieferung im Verein mit der Pietät gegen das Alter, auf der andern der Freiheitssinn des einzelnen, was dort der Erhaltung der Gesamtfamilie, hier der Entstehung der Einzelfamilie fördernd entgegenkommt. Daraus erhellt der wesentliche Unterschied, der zwischen der ursprünglichen, auf dem natürlichen Instinkt und den einfachen Lebensbedingungen der Urzeit beruhenden Monogamie und der unter den neuen Motiven der politischen Gesellschaft wiederhergestellten besteht. Dort bleibt die Monogamie ganz auf ihren natürlichen Ausgangspunkt, die Einzelfamilie, beschränkt; hier vermittelt die Gesamtfamilie den Übergang zwischen der Auflösung der Clanverfassung und der Begründung der politischen Gesellschaft. Sodann entbehrt, dem instinktiven Charakter des primitiven Menschen entsprechend, die Monogamie der Urzeit der normativen Ordnung, während sie doch vermöge der Gleichförmigkeit der Lebensbedingungen und der sozialen Triebe von nahezu ausnahmsloser Geltung ist. In die Monogamie des politischen Zeitalters dagegen reichen alle die ihr widerstrebenden Motive hinüber, die in den mannigfachen polygamischen Eheverbänden der totemistischen Gesellschaft zum Ausdruck kamen. Unter ihnen ist es namentlich einer, dem die neuen Motive des politischen Lebens begünstigend entgegenkommen: die Polygynie. Sie wird durch eben jene Herrschaft des Mannes gefördert, die die alte Mutterfolge in die Vaterfolge übergehen ließ, indes Polyandrie und Gruppenehe in dieser Zeit vollkommen verschwunden sind oder höchstens als seltene Ausnahmserscheinungen vorkommen. Auch die Polygynie hat aber ihren Charakter geändert, wie sich dies in dem

Gegensatz der Hauptfrau und der Nebenfrau zu erkennen gibt, ein Gegensatz, der zwar in gewissen Erscheinungen der totemistischen Zeit bereits seine Analogie hat, jetzt aber auf einer ganz andern, eben durch die Verhältnisse des politischen Lebens gegebenen Grundlage wiederkehrt. Die Hauptfrau ist die Frau des eigenen, die Nebenfrau die des fremden Stammes, in vielen Fällen die im Krieg erbeutete Sklavin. So spiegelt sich in diesen Wandlungen der Polygynie der kriegerische Charakter des Zeitalters, zugleich mit der zunehmenden Tendenz einer Rückkehr zur Monogamie. Auch andere Tendenzen rückwärts gerichteter Art sind freilich nicht ausgeschlossen. Sie sind insbesondere innerhalb der islamitischen Kultur in der Ausgleichung der Unterschiede zwischen Haupt- und Nebenfrauen oder in ihrer Unterordnung unter den Willen des Mannes zutage getreten. Man pflegt solche Abweichungen auf persönliche Einflüsse zurückzuführen; es ist aber wohl möglich, daß die Ausbreitung des Islam über Völker totemistischer Kultur hier eine Rolle spielt. Übrigens reichen Reste und Spuren dieser Kultur auch noch in andern Beziehungen in die neue Zeit hinüber. Ein hervorragendes Beispiel bietet hier der spartanische Staat, wo — ein deutlicher Anklang an das alte Männerhaus — die Männer in der Stadt der militärischen Übung und den politischen Geschäften leben, indes die Frauen zusammen mit den Sklaven außerhalb der Stadt den Acker bebauen.

5. Die Ständescheidung.

Wie die Familie innerhalb der politischen Gesellschaft eine neue Gestalt gewinnt, indem sie den die vorangegangene Zeit beherrschenden Gruppen des gleichen Geschlechts, vor allen den Männerverbänden als eine geschlossene Einheit gegenübertritt, so bezeichnet nach einer andern Richtung die Ständescheidung nicht minder einen in die Entwicklung der politischen Gesellschaft tief eingreifenden Vorgang, der zwar in der Zeit des Verfalls der totemistischen Stammesverfassungen bereits sich vorbereitet hat, nun aber erst zu einer wichtigen Grundlage der Organisation der Gesellschaft selbst wird. Zwei Faktoren, die unmittelbar von den den

Eingang des politischen Zeitalters bezeichnenden Völkerwanderungen ausgehen, bestimmen diese Verhältnisse: die Neuordnung des Besitzes und die Unterwerfung der vorgefundenen Urbevölkerungen durch die tatkräftigeren Einwanderer. Die erste Entstehung von Eigentum pflegt man bekanntlich noch heute vom abstrakt juristischen Standpunkte aus auf die Besitzergreifung eines herrenlosen Gutes zurückzuführen. Diese Theorie ist aber, wie man wohl sagen kann, zu abstrakt, um im allgemeinen in der Wirklichkeit zuzutreffen. Vor allem muß es dazu herrenloses Gut geben. Solches ist aber selbst in den Fällen, wo ein wanderndes Volk neue Länder okkupiert, in der Regel nicht vorhanden, sondern dieses Volk erobert ein Gebiet, das zuvor im Besitz anderer Stämme war. Man würde also die erste Entstehung von Eigentum in ihren für die Entwicklung der politischen Kultur bedeutsamen Formen vielmehr als eine Enteignung früherer Besitzer denn als eine Besitzergreifung herrenlosen Gutes definieren können. Auch ist es nicht ein einzelner, der, wie die abstrakte Theorie voraussetzt, durch eine solche Besitzergreifung Eigentümer wird, sondern der ganze Stamm, die eingewanderte Bevölkerung, die der eingeborenen ihr Land wegnimmt. Darum ist das ursprüngliche Eigentum Gesamteigentum. Ist es auch schon in früher Zeit nicht mehr als ein das gesamte Land umfassender Besitz aufzufinden, so weisen doch die Besitzverhältnisse, wie sie sich im Laufe der Entwicklung der politischen Gesellschaft gestaltet haben, unverkennbar auf einen solchen ursprünglichen Gemeinbesitz als ihren Ausgangspunkt hin. Wald und Wiese bleiben noch bis in späte Zeiten ganz oder teilweise Gemeinbesitz; ebenso gibt es meist einen besonderen, der Pflege des Kultus bestimmten Tempelbesitz. Alles spricht aber dafür, daß sie die Reste eines dereinst umfassenderen Gesamtbesitzes, nicht etwa Produkte der Zusammenlegung ursprünglichen Einzeleigentums sind, was der ganzen Richtung der Entwicklung des Privateigentums widersprechen würde. Mit diesem Moment durchkreuzen sich nun die Unterschiede der Rasse. Die eingewanderte Herrenrasse unterjocht die eingeborene oder drängt sie zurück. Aus Völkermischungen sind daher alle staatlich organisierten Kulturvölker hervorgegangen. Doch diese Unterdrückung der älteren Be-

völkerung kann je nach dem Abstande, der zwischen ihr und dem eingewanderten Volke besteht, verschiedene Formen annehmen. Ist der Unterschied der Rassen ein sehr großer, während zugleich die numerischen Verhältnisse beider eine Aufsaugung der einen durch die andere unmöglich machen, so setzt sich eine Kastenscheidung durch, wie in Indien, wo sich die niederen Kasten von den höheren schon in ihrem physischen Habitus deutlich unterscheiden. Ganz anders, wo die sich mischenden Bevölkerungen einander näherstehen. Hier macht sich der Gegensatz nicht oder nur wenig in Rassenunterschieden geltend, wohl aber in Besitz- und Machtunterschieden. Aus der siegreichen Rasse geht ein Stand der Bevorrechteten, aus der unterlegenen ein solcher der Minderberechtigten und Abhängigen hervor. Aber im Gegensatz zur Kastenscheidung ist die Grenze zwischen beiden Klassen keine unüberschreitbare, und je mehr aus den Mischungen ein zureichend übereinstimmender Volkstypus hervorgeht und neben der Abstammung andere Motive zur Geltung kommen, wie das gemeinsame Interesse an der Ordnung im Innern und dem Schutz nach außen, oder die hervorragende persönliche Bedeutung einzelner Führer der niederen Bevölkerungsschichten, um so mehr wächst die Tendenz einerseits zur Ausgleichung überkommener Unterschiede, anderseits zu stärkerer Differenzierung der mit der persönlichen Betätigung zusammenhängenden gesellschaftlichen Stellung. Die sozialen Kämpfe, wie sie die Geschichte Griechenlands und Roms von frühe an darbietet, bilden hier ein besonders belehrendes Schauspiel, weil uns dabei die ursprünglichen Motive, die sich später durchweg verwickelter gestalten, noch deutlich vor Augen treten.

Diese Motive greifen nun von Anfang an tief in die Besitzverhältnisse ein. Das okkupierte Gebiet wird zunächst Gesamteigentum der einzelnen Abteilungen des eingewanderten Stammes. Aber indem sich der einzelne in der Aneignung des okkupierten Besitzes wetteifernd mit seinen Stammesgenossen betätigt, kommen zugleich die Bedingungen der neuen Bodenkultur, die an die Einführung des Rindes und des Pfluges gebunden ist, der Aufteilung des Landes begünstigend entgegen. So ist es neben der überlegenen Tüchtigkeit der Rasse die überlegene Kultur, die sie mitbringt, die

den Eingewanderten die Macht über die Einheimischen sichert. Diese überlegene Kultur ist es aber zugleich, die zur Einzelwirtschaft und damit zu der Sonderung des Einzeleigentums von dem Gesamtbesitz drängt. Der einzelne Eigentümer, der sich in dem Erfolg seiner Arbeit seiner Freiheit bewußt wird, tritt damit nun auch in der Erwerbung des Eigentums wie in der Macht, die er über die eingesessene Bevölkerung gewinnt, in Konkurrenz mit seinen Stammesgenossen. So folgt der Aufteilung des Gesamteigentums die Ungleichheit des Besitzes, und diese trägt von frühe an die unbesiegbare Tendenz der Steigerung in sich, die überdies durch den mit der politischen Ordnung verbundenen persönlichen Einfluß auf die Führung der gemeinsamen Angelegenheiten begünstigt wird. Damit werden die Besitzverhältnisse mehr und mehr maßgebend für die Standesunterschiede. Neben der Abkunft von bevorrechteten Ahnen ist es der Besitz, der dem einzelnen seine Stellung in der Gesellschaft gibt. So kann der Nachkomme der einst rechtlosen Volksklasse in die Reihen der bevorrechteten Stände einrücken oder mindestens, wenn das Ansehen der Geburt fortan seine Macht bewahrt, zusammen mit seinesgleichen einen selbständigen Einfluß auf das öffentliche Leben gewinnen. Mit dem größeren Recht, das er gibt, legt jedoch der Besitz zugleich die größere Pflicht auf. Die bessere Bewaffnung und damit die Einreihung unter die leistungsfähigeren, aber auch gefährdeteren Heeresabteilungen kommt den Wohlhabenderen zu. So ist die Führung im Kriege ebenso wie die Leitung im Frieden in ihre Hand gegeben. In diese allgemeinen Bedingungen greifen endlich die Eigenschaften der individuellen Begabung ein, die neben der Fähigkeit, diese Begabung geltend zu machen, der politischen Entwicklung äußerlich mehr, als es nach dem inneren Zusammenhang der Motive zutrifft, das Gepräge einer Aufeinanderfolge individueller an einzelne führende Persönlichkeiten gebundener Willenshandlungen gibt. Denn hier bezeichnet das Heldenzeitalter die Epoche, wo sich das unter der Übermacht der Naturbedingungen stehende triebartige Handeln der Volksmassen mehr und mehr dem willkürlichen Eingreifen einzelner Führer unterordnet, die nun ihrerseits jene allgemeinen Triebe zu klarem Bewußtsein erheben. Darum

ist diese Periode im eminenten Sinn des Wortes das Zeitalter der Persönlichkeiten. Wie den Inhalt von Mythus und religiösem Kultus der persönliche Gott beherrscht, so ist es im Staate die menschliche Persönlichkeit, die, in einzelnen führenden Individuen verkörpert, die Ordnungen des äußeren Lebens bestimmt.

Mit diesem Hervortreten der Persönlichkeit ist aber unvermeidlich zugleich ein Widerstreit der Individuen gegeben, die sich zu Trägern dieser persönlichen Macht berufen fühlen. Wie darum der Krieg die politische Gesellschaft geschaffen hat, so bleibt diese fortan der Schauplatz wechselvoller Kämpfe. Daneben erhebt sich mit dem Streben nach Ausgleichung der Standesunterschiede allmählich die Forderung der Rechtsgleichheit. Kann diese auch den Einfluß führender Persönlichkeiten niemals beseitigen, so macht sie ihn doch mehr und mehr von wechselnden Bedingungen abhängig. In diesem Zusammenhang betrachtet, findet der allgemeine Verlauf der Erscheinungen seinen Ausdruck in zwei Tatsachen: in der Ausbildung des Staates und der Rechtsordnung und in den Veränderungen, die der Typus des Helden im Lauf der Geschichte erfährt. Die erste dieser Erscheinungen wird uns unten näher beschäftigen; die zweite, die dem gleichen Wandel der Zeiten seine individuelle Ausprägung gibt, besteht in der allmählichen Verdrängung des kriegerischen durch den friedlichen Helden. Schon die Sage kennzeichnet in dieser Aufeinanderfolge die Werte, die vor andern an der Persönlichkeit geschätzt werden. So folgt in der römischen Königslegende dem kriegerischen Romulus, dem Gründer der Stadt, der Ordner des religiösen Kultus Numa Pompilius, und diesem in gemessenem Abstand der weltliche Gesetzgeber Servius Tullius. Der kriegerische Held steht am Anfang; seine Gestalt entspricht dem Ursprung der politischen Gesellschaft aus dem Kriege. Der Begründer der Götterkulte schließt sich ihm unmittelbar an; der gesetzgebende oder im eigentlichen Sinn politische Held steht auf der Höhe dieses Zeitalters. Der kriegerische bereitet vor, der gesetzgebende vollendet die Ordnung der Gesellschaft. Mit ihr beginnt das Bürgertum, das ein eigentliches Heldenideal nicht mehr kennt, aber in der Wertschätzung der bürger-

lichen Tugenden einen Ersatz findet. In der Ausübung dieser Tugenden treten dann den allgemeinen politischen und kultischen Forderungen die besonderen Pflichten zur Seite, die aus der Stellung der einzelnen innerhalb der Gesellschaft hervorgehen, während diese Stellung selbst vornehmlich durch die sich entwickelnde Berufsscheidung bedingt ist.

6. Die Berufsscheidung.

Hierin ist bereits die Bedeutung im allgemeinen gekennzeichnet, die der Berufsscheidung in der Entwicklung der politischen Gesellschaft zukommt. Steht die Ständescheidung an ihrem Beginn, so setzt die Berufsscheidung erst auf ihrem Höhepunkt ein. In den Anfängen der politischen Gesellschaft herrscht Gleichheit des Berufs: die kriegerische und die politische Tätigkeit ist allen freien Männern gemeinsam; in dieser Tätigkeit gibt es Standes- aber keine Berufsunterschiede. Nur die Priesterschaft bildet einen Stand, der zugleich einen spezifischen Beruf ausübt, daneben aber auch in die andern Berufe, namentlich in den politischen eingreift. Vorgebildet sind diese ursprünglichen Berufsscheidungen schon im vorangegangenen Zeitalter: sie passen sich jetzt nur der neuen Gliederung der Gesellschaft an, welche die Entstehung einer herrschenden Klasse und die ihr folgende Ständescheidung mit sich führt. Auch ändert der Priesterstand unter dem Einfluß der Götterkulte ebenso seine Stellung in der Gesellschaft, wie die Formen seiner Berufsübung andere werden. Liegt in den Wandlungen des Kultus ein wichtiges Moment der Hebung dieses dem Kultbedürfnis dienenden Standes und Berufs, das ihm einen mehr oder minder großen und in einzelnen Fällen einen dominierenden Einfluß auf das politische Leben sichert, so bildet im Gegensatze dazu die Degradation aller sonstigen, außerhalb der politischen und kriegerischen Tätigkeit liegenden Formen menschlicher Arbeit das nächste Motiv einer Berufsscheidung, die nunmehr eng mit den Bedingungen der Ständescheidung verbunden ist. Nicht mit einem Male und nicht überall in gleichem Umfange vollzieht sich diese Entwertung. Der freie Ackerbauer, der selbst seine Haus-

tiere züchtet und seinen Pflug über das Feld führt, ist vermöge der Entstehungsbedingungen der politischen Gesellschaft anfänglich auch der Träger des politischen und des kriegerischen Berufs, und von diesen Ursprungsbedingungen her bewahrt der Ackerbau noch in später Zeit eine geachtete Stellung, wozu überdies mitwirken mag, daß eben auch jene Beteiligung am politischen und militärischen Leben dem selbständigen Bauern erhalten bleibt. Zugleich sondern sich aber von der ursprünglichen Landwirtschaft einzelne Hilfsberufe. Der primitive Ackerbauer ist selbst der primitive Handwerker, der sich die zu seiner Arbeit nötigen Geräte fertigt. Doch indem der politische und der ihm zur Seite stehende militärische Beruf mehr und mehr einen alle andern Tätigkeiten überragenden Wert gewinnt, bleibt neben ihnen, wohl noch infolge der zunehmenden Wertschätzung des Besitzes, der Beruf des Bauern und des Reichtümer erwerbenden Kaufmannes ein geschätzter; das selbständig gewordene Handwerk und die ursprünglich von ihm nur wenig geschiedene Kunst bleiben entweder dem Unfreien und Sklaven überlassen, oder sie sind, nachdem sich die Ständescheidung ausgebildet hat, als minder geschätzte Berufe dem niederen Stand der Bürger zugewiesen.

Auch in der Berufsscheidung folgt jedoch diesem Prozeß der Entwertung ein Streben nach Ausgleichung, für welches der allgemeine Wandel der Wertmotive bestimmend ist. Der Rhapsode der homerischen Zeit ist wohl in der Gesellschaft der Vornehmen ein gern gesehener Gast, aber er selbst gilt nicht als gleichwertiger Genosse. Allmählich erst greift die Schätzung der Kunst über auf ihre Träger; und dabei wirkt wesentlich mit, daß jene Künste, die hier allen andern voranstehen, Gymnastik, Dichtung und Musik, nicht in die Grenzen einer beschränkten Berufsübung eingeschränkt sind, so daß sie auch von dem Krieger oder Staatsmann in freien Stunden mit Vorliebe geübt werden. Von da an verbreitet sich dann die Wertschätzung des Künstlers auf die andern, bereits an eine berufsmäßige Übung gebundenen Künste bis herab zu den in das Handwerk hinüberspielenden, die durch die Herstellung des Schmucks der Waffen, der Geräte, der Kleidung mit der Verfeinerung der äußeren Kultur zu steigendem Ansehen gelangen.

Dabei ist es bezeichnend, daß die Künste, die einen besonders hohen Grad berufsmäßiger Ausbildung fordern, trotz der hohen Schätzung ihrer Werke, den Künstler selbst nur langsam aus der Sphäre der handwerksmäßigen Berufe sich erheben lassen. So schreitet die Wertschätzung allmählich von den freien, rein aus eigenem innerem Antrieb entspringenden Künsten zu den an die äußere Bedürfnisbefriedigung gebundenen fort. Das nächste Motiv dieser Wertabstufung liegt wohl darin, daß die politische Tätigkeit, die hier das vermittelnde Glied bildet, selbst diesen Charakter eines freien, vornehmlich die geistigen Fähigkeiten in Anspruch nehmenden Berufs besitzt. Darum greift nun aber auch von anderer Seite her die Ausgleichung der Standesunterschiede in diesen Prozeß der Wertausgleichung der Berufe ein. Indem jene Unterschiede in dem Maße schwinden, als jeder Bürger den gleichen Anspruch auf die Ausübung politischer Rechte geltend macht, wird zwar bei der Mehrzahl die politische Tätigkeit zu einem Nebenberuf, der hinter dem die überwiegende Arbeit fordernden Hauptberuf zurücktritt. Doch indem dieser Nebenberuf um seines politischen Charakters willen in erster Linie die Stellung des einzelnen in der Gesellschaft bestimmt, erhebt er damit in der äußeren Schätzung die verschiedenen Formen des Hauptberufs zwar nicht selbst auf gleiche Höhe, aber er beseitigt doch die ursprünglich damit verbundenen Unterschiede der persönlichen Wertschätzung.

7. Der Ursprung der Städte.

In diese Verhältnisse der Stände- und der Berufsscheidung greift schließlich als ein wichtiger Faktor die neue räumliche Verteilung der Bevölkerung ein, die aus der Organisation der politischen Gesellschaft hervorgeht, und die, sobald diese sich zu konsolidieren beginnt, ihr nächstes äußeres Merkmal ist: die Gründung der Städte. Die totemistische Zeit kennt keine Städte; höchstens kommen größere Ansammlungen von Hütten oder Häusern zu Dörfern vor, wo dann aber jede solche Dorfansiedelung der andern gleichwertig ist oder höchstens Unterschiede der äußeren Raumausdehnung zeigt. Im Gegensatze hierzu ist die Stadt überall,

wo sie uns in der primären Form ihrer Entwicklung begegnet, durch ihre Herrschaft über ein größeres oder kleineres Landgebiet gekennzeichnet, mag dieses nun aus einzelnen Ackerbauhöfen oder aus Dorfschaften mit den zugehörigen Ländereien bestehen. Die Stadt in diesem Sinne als Sitz der politischen Herrschaft ist das Wahrzeichen des Staates; daher man bei der Beurteilung der Ursprungsformen der politischen Gesellschaft nicht selten Staat und Stadt einander gleichsetzt. Dennoch ist dies in Wirklichkeit keineswegs zutreffend. Die griechischen Staaten und der römische Staat sind von Anfang an nicht bloße Stadtstaaten, sondern nur die politische Macht ist in der Stadt konzentriert. Nicht minder bildet dies im Orient und in den alten Kulturstaaten Mexikos und Perus das charakteristische Merkmal der ursprünglichen Städtegründung gegenüber vielen späteren, zunächst rein aus den Bedürfnissen des Verkehrs und des Handels hervorgehenden Bildungen. Die ursprüngliche Stadt ist die Ansiedelung der politischen und militärischen Führer der Bevölkerung, die das neue Gebiet okkupiert und damit den Staat geschaffen hat. Am sprechendsten tritt uns dies in dem Staate entgegen, der am meisten die Züge der alten Verfassung bewahrt hat: in Sparta, wo die Stadt nahezu wie eine Übertragung des Männerhauses der totemistischen Stammesverfassung in eine der politischen Ordnung sich einfügende Männerstadt erscheint. Aber auch in Athen und in den andern griechischen Staaten ist die Stadt nur der Sitz der politischen Gewalten, während sich der Staat über das umliegende Land ausdehnt. Das Zentrum der Stadt bildet daher die Burg, die den militärischen Schutz des Staates verbürgt, und die der Wohnsitz der Könige oder in republikanischen Zeiten der obersten Beamten ist. Mit der Burg ist zugleich der Tempel der Schutzgottheit der Stadt verbunden. In ihrem nächsten Umkreis aber breitet sich der Verkehr der im Schutzgebiet der Burg und ihres Tempels das Land bewohnenden Volksgenossen aus, die hier teils zum Marktverkehr, teils zur Rats- oder Volksversammlung zusammenkommen. Durch diesen um die Burg sich abspielenden wirtschaftlichen und politischen Verkehr wächst dann die weitere Stadt, indem allmählich eine Anzahl der Landbewohner im näheren Schutz der

Burg sich ansiedelt. Damit verbindet sich zugleich die Bildung der vom Ackerbau sich scheidenden Berufe der Kunst, des Handwerks, des Handels, endlich des politischen Beamtentums. In den großen orientalischen Reichen, die infolge der Ausdehnung über ein weites Gebiet eine Mehrheit städtischer Zentren umfaßten, war gleichwohl das ursprüngliche Verhältnis darin erhalten geblieben, daß jeweils eine unter diesen Städten nicht nur der politische Mittelpunkt des Staates war, sondern auch im Kultus die führende Stellung einnahm. Der Schutzgott der führenden Stadt ist zugleich Schutzgott des Staates und als solcher der oberste der Götter. So ist der Kultus ein Abbild der politischen Ordnung. Diese kultische Bedeutung der Stadt findet ihren Ausdruck im Tempelbau. Wie das totemistische Zeitalter keine Städte kennt, so kennt es auch keinen Tempel. Darum ist dieser nicht nur das äußere Zeichen des Götterkultes, dessen Entwicklung an die politische Gesellschaft gebunden ist, sondern er ist auch ein Wahrzeichen der Stadt. Ihn selbst kennzeichnen reichere Formen des Baues. Am babylonischen Tempel verkündet der mächtige Turm, am ägyptischen das dem Eingang vorgelagerte Obeliskenpaar der Umwohnerschaft den Wohnort der Gottheit und mit ihm den Sitz der politischen Gewalt. Beide sind eins, denn im Namen der Schutzgottheit der Stadt wird ursprünglich der Staat verwaltet und das Recht gesprochen. In den orientalischen Reichen ist der Herrscher Stellvertreter der Gottheit, und die Priester sind die Beamten des Staates; sie sind zugleich die Träger der Wissenschaft und der Kunst. Auch in Griechenland und Rom bezeugt die Überlieferung neben manchem in Sitte und Recht erhaltenen Brauch die gleiche ursprüngliche Einheit, und obgleich hier verhältnismäßig frühe schon die Verweltlichung des Staates eingetreten ist und sich mit ihr Kunst und Wissenschaft der theokratischen Herrschaft entzogen, so ist doch die Idee der Schutzgottheit von Stadt und Staat bis in späte Zeiten erhalten geblieben und hat die weltlich gewordene Rechtsordnung mit dem Schimmer der Heiligkeit umgeben. Wenn übrigens diese Entwicklung nicht die gleiche Richtung einhielt wie in den orientalischen Reichen, so mag die frühe Trennung in eine größere

Zahl unabhängiger Stadtstaaten hier ein entscheidendes Motiv gewesen sein. Freilich wird aber dieses selbst wieder mit dem von frühe an in der Geschichte hervortretenden Charakter des Indogermanen zusammenhängen, der, gegenüber dem ausgeprägten Sinn des Semiten für das Festhalten an überlieferten Normen, auf die Geltendmachung der individuellen Persönlichkeit gerichtet ist. Während daher in den einzelnen griechischen Städten der Kultus im großen und ganzen ein übereinstimmender blieb, schieden sich die politischen Gemeinwesen. Die delphische Priesterschaft, in der frühe schon jene kultische Einheit zum Ausdruck kam, war damit von selbst auf die Bedeutung einer beratenden Instanz eingeschränkt. In den einzelnen Staaten hatte das Übergewicht der politischen Interessen und der durch die persönliche Berührung in dem engen Umkreis der Stadt gesteigerte Wettkampf um die Macht das Priestertum überhaupt auf seine kultischen Aufgaben zurückgedrängt. In Rom machte zwar die früh errungene Herrschaft der einen Stadt über die andern italischen Städte und Staaten die ursprüngliche Verbindung der politischen Ordnung mit dem religiösen Kultus zu einer festeren und dauernderen. Doch ging hier mit der Ausbreitung der politischen Herrschaft die Aufnahme ursprünglich fremder Kulte Hand in Hand, und damit verband sich von selbst ein Nebeneinander von Priestergenossenschaften, das die Herrschaft einer einzelnen unter ihnen ausschloß, indem es sie alle der politischen Gewalt als ihre Werkzeuge unterordnete.

So sind in der Entwicklung der politischen Gesellschaft trotz mannigfach veränderter Nebenbedingungen Stadt und Staat eng aneinander gebunden. Es gibt keine Stadt ohne Staat, und es ist zweifelhaft, ob es einen Staat ohne eine Stadt als Sitz und Zentrum der politischen Macht gibt. Doch gilt diese Korrelation nur für die Zeit des Ursprungs der Staaten und die ihr zugehörige primäre Entstehung der Stadt. Ist der Staat erst geworden, so kann noch unter mannigfachen andern Bedingungen eine Ansiedlung entstehen, die mit Rücksicht auf ihre Ausdehnung und ihre relative politische Selbständigkeit den Charakter der Stadt gewinnt. Vorgänge solcher Art können wir sekundäre

Städtegründungen nennen. Diese, die erst auf den Grundlagen einer schon bestehenden politischen Gesellschaft möglich sind, nähern sich noch den ursprünglichen, wenn ein erobernder Staat in den unterworfenen Provinzen Städte gründet, in denen er die Herrschaft über das Land zentralisiert, oder wenn er bereits bestehende Städte in politische Zentren verwandelt, Vorgänge, wie sie in großem Maßstabe die Ausdehnung der Weltherrschaft Alexanders und des römischen Reiches begleiteten, und wie sie sich teilweise später in der Okkupation der italischen Städte durch die Goten und Langebarden wiederholten. Weiter noch trennen sich die Städtegründungen des deutschen Mittelalters von dem ursprünglichen Typus. Hier entstanden die Städte zunächst als Mittelpunkte des Marktverkehrs, um dann allmählich politische Gerechtsame zu gewinnen, ein Vorgang, bei welchem sich der Verlauf der primären Städtegründung gewissermaßen umkehrt: geht er bei dieser von der Burg aus und schreitet zum Markt fort, so beginnt er dort mit dem Markt, um mit der Gründung einer Burg zu enden. Die Herrschaft führte aber in diesem Fall ursprünglich nicht die Stadt, sondern die Herren des Landes saßen über das letztere zerstreut auf isolierten Gutshöfen. Doch diese sekundären Entwicklungen und ihre ferneren Folgen liegen jenseits des Problems der Entstehung der politischen Gesellschaft, das uns hier beschäftigt.

8. Die Anfänge der Rechtsordnung.

Die bis dahin betrachteten gesellschaftlichen Ordnungen finden ihren Abschluß in der Rechtsordnung. Sie hat keinen von den einzelnen sozialen Bildungen verschiedenen Inhalt, sondern sie beruht lediglich auf der Verbindung einzelner dieser Bildungen mit einer ihnen durch die Gesellschaft erteilten Sanktion, durch die sie gegen Angriffe geschützt oder als solche gekennzeichnet werden, die, wo es not tut, durch einen äußeren Zwang gegen Angriffe gesichert sind. Nicht darin besteht also die Rechtsordnung, daß sie überhaupt eine Ordnung schafft, sondern in erster Linie darin, daß sie die durch das soziale Leben entstandenen und zumeist durch die Sitte bereits aufrecht erhaltenen Ordnungen unter bestimmte Normen

stellt, in denen der Schutz durch die Gesamtheit ausdrücklich gewährleistet wird und die Mittel festgestellt sind, die diesen Schutz verwirklichen sollen. So sind die wichtigsten sozialen Bildungen, die Familie, die Stände, die Berufe, die Siedelungen in Ortschaften und Städten, ebenso wie die mit diesen Bildungen zusammenhängenden Verhältnisse des Eigentums, des Verkehrs, des Vertrags vorhanden gewesen, ehe sie zu Bestandteilen der Rechtsordnung wurden. Auch hat sich dieser Übergang aus der Sitte oder aus der von Fall zu Fall stattfindenden Regelung der Bedürfnisse nicht mit einem Male und noch weniger für alle Gebiete gleichzeitig, sondern nur sehr allmählich vollzogen. Dabei ist diese Entwicklung im allgemeinen nicht von der politischen Gesamtheit ausgegangen, um dann zu den engeren Verbänden und endlich zu dem einzelnen Individuum fortzuschreiten, sondern sie hat umgekehrt mit der Regelung des Verkehrs der einzelnen begonnen, hat dann die des verhältnismäßig lange durch die Sitte geschützten Familienlebens ergriffen und ist endlich erst ganz zuletzt bei der Ordnung der politischen Gesellschaft selbst stehen geblieben. Mit andern Worten: diejenige gesellschaftliche Bildung, von welcher der Ursprung der Rechtsordnung ausging, der Staat, hat in der Reihenfolge der objektiven Rechtsbildungen das letzte Glied gebildet. Dies hängt mit einem Motiv zusammen, das von Anfang an hier eingreift. Es besteht darin, daß die Rechtsordnung, nachdem sie erst aus der Sitte hervorgewachsen ist und sich wichtige Gebiete dieser unterworfen hat, nun weiterhin selbständig Ordnungen schaffen kann, die von Anfang an als Rechtssatzungen auftreten. Gleichwohl schließen sich solche primäre Rechtsbildungen, die aus dem Bedürfnis einer Regelung auch solcher Verhältnisse entspringen, bei denen es oft weniger darauf ankommt, wie die Rechtsregeln beschaffen sind, als daß solche überhaupt bestehen, überall an größere, in der Sitte wurzelnde Rechtsgebiete an, als deren in Zeit- und Kulturbedingungen begründete Ergänzungen sie erscheinen.

Zwei Motive sind es nun, die bei diesem Übergang der Sitte in die Rechtsnorm nebeneinander wirksam und vor allem in den Anfängen dieser Entwicklung eng verbunden sind: das eine ist die

Ausbildung jener fest gegründeten Herrschaftsformen, die zugleich den Übergang in die staatliche Form der Gesellschaft bezeichnen; das andere ist die religiöse Heiligung der Normen, die das Recht aus dem weiteren Umkreis der Sitte für sich in Anspruch nimmt. Beide Motive weisen auf das Heldenzeitalter als die eigentliche Entstehungszeit der Rechtsordnung hin, wenn auch, wie dies die Stetigkeit aller dieser Vorgänge mit sich bringt, schon zuvor vereinzelte Anfänge nicht fehlen, die mit der weit zurückreichenden Institution der Häuptlingschaft zusammenhängen. Wie aber die Ausbildung fest geregelter Herrschaftsformen für die äußere Gesellschaftsordnung, die Entstehung eines Götterkultus für die religiöse Seite des Lebens die beiden Merkmale abgeben, die dieses Zeitalter kennzeichnen und sich wechselseitig tragen, da der Götterstaat nur der in eine ideale Sphäre projizierte irdische Staat ist, so ist nicht minder die Ausbildung der Rechtsordnung an die Vereinigung dieser beiden Momente gebunden. Weder der äußere Zwang der über den einzelnen stehenden politischen Gewalt, noch der innere der religiösen Pflicht genügt für sich allein, die ungeheure Macht auszuüben, die von frühe an der Rechtsordnung eigen ist. Mag immerhin in einer späteren Zeit das Gefühl der religiösen Verpflichtung dem Rechtsgebot gegenüber von dem moralischen Gebot des Gewissens abgelöst werden, dieses selbst ist wieder unter dem zunehmenden Einfluß der die Rechtsordnung begründenden politischen Gewalt entstanden, und als ein den äußeren Rechtszwang unterstützendes inneres Motiv bleibt es fortau seinem religiösen Ursprung verwandt. Darin vollzieht sich freilich eine bedeutsame Änderung, daß in den Anfängen der Rechtsentwicklung der Nachdruck ganz auf dem religiösen Moment ruht, und daß später das politische immer mehr in den Vordergrund tritt. Dort gibt sich die ganze Rechtsordnung entweder als ein direktes göttliches Gesetz, wie in den zehn Geboten Mose und dem selbst die äußerlichsten Lebensnormen in die gleiche religiöse Befehlsform einkleidenden israelitischen Priesterkodex, oder die Einsetzung der Rechtsordnung wird auf beide Seiten verteilt, indem der Träger der Herrschaftsgewalt gleichzeitig im eigenen Namen wie als Beauftragter der Götter das Recht feststellt, wie in dem

babylonischen Gesetzbuch Hammurabis. Das erste geschieht natürlich vorzugsweise da, wo der Priesterstand die Herrschaft führt, das letztere, wo der Herrscher zugleich oberster Priester ist. Für diese Verbindung von Priestertum und politischer Herrschaft bildet aber gerade die Entstehung der Rechtsordnung infolge der in ihr zum Durchbruch gelangenden Verschmelzung religiöser und politischer Motive den nächsten Anlaß. Die Vorstellung, daß der irdische Herrscher der Vertreter des weltordnenden Gottes auf Erden, wenn nicht gar, wozu sich im äußersten Fall diese Auffassung zuspitzt, selbst weltordnender Gott sei, sie ist daher ein mit der Entstehung der politischen Gesellschaft eng verwachsenes Motiv, das in den Formen, in denen die Rechtsordnung zuerst ins Leben tritt, seinen prägnanten Ausdruck findet. Bei den Häuptlingen der totemistischen Periode ist davon noch keine Rede. Ihnen stehen die ursprünglichen Vertreter des späteren, in seiner Entstehung an das Zeitalter der Götterkulte gebundenen Priestertums, die Zauberer, Schamanen und Medizinmänner, unabhängig gegenüber. Eben darum sind aber auch die Gebote des totemistischen Häuptlings noch keine Rechtsordnung, sondern von Fall zu Fall gegebene Befehle, für die teils der Wille des Häuptlings, teils die überkommene Sitte maßgebend ist. Wo sich, wie besonders in Polynesien, bei den üblicherweise den Naturvölkern zugezählten Stämmen ähnliche Verbindungen weltlicher und religiöser Motive vorfinden, da sind eben bereits Anfänge einer Rechtsordnung gegeben, neben denen als ihre Korrelate die Grundlagen einer politischen Organisation und eines Götterkultus nicht fehlen, sei es nun, daß beide die Reste einer von diesen Wandervölkern aus ihrer asiatischen Urheimat mitgebrachten oder einer selbsterworbenen, aber in Verfall geratenen Kultur sind.

Der Zusammenhang der Rechtsentwicklung mit dem ersten dieser beiden Momente, mit der politischen Organisation, findet nun seinen nächsten Ausdruck in der Erscheinung, daß die Rechtsprechung im allgemeinen auf die zwei Faktoren zurückgeht, deren Anfänge aus der vorangegangenen in diese Periode herüberreichen: auf einen engeren Kreis erfahrener älterer Männer, die schon in der vortotemistischen Zeit eine Autorität über die andern Mitglieder

der Horde ausüben, und sodann auf den einzelnen Anführer bei der Jagd und im Kampf, dessen Macht zwar eine vorübergehende, oft von Fall zu Fall wechselnde ist, die aber, weil sie sich auf eine einzelne Persönlichkeit konzentriert, um so einflußreicher wird. Der Schritt zur Rechtsbildung, die sich, wie oben bemerkt, zunächst ganz auf das Gebiet des Privatrechts im Sinne unserer heutigen Rechtsordnung beschränkt, besteht nun darin, daß die Entscheidung jener beiden aus früher Zeit überkommenen Autoritäten, des „Rates der Alten", wie ihn der noch später bei vielen Kulturvölkern stehen gebliebene Name nennt, und des einzelnen Führers oder Häuptlings von den gemeinsamen Angelegenheiten der Sippen- oder Stammesgenossen auf den Streit der einzelnen übertragen wird. Daß zwei Menschen, die über die Frage, wer von beiden Anspruch auf den Besitz eines Gegenstandes habe, oder auch, ob eine zwischen ihnen getroffene Vereinbarung eingehalten worden sei oder nicht, sich an die „Alten" oder einen Mann von hervorragendem Ansehen um eine Entscheidung wenden, ist, wenn dem Austrag durch den Kampf die friedliche Entscheidung vorgezogen wird, ein zwischen Stammes- oder Sippengenossen schon in relativ primitiven Zuständen vorkommender Brauch. So ist, wie uns diese Vorstufen des Rechtsverkehrs lehren, der früheste Richter der frei gewählte, dann aber mehr und mehr durch die Tradition und durch die Autorität in allgemeinen Stammesangelegenheiten in seiner Stellung sich befestigende Schiedsrichter. Aus ihm geht der durch die politische Gewalt eingesetzte Richter hervor, der nicht nach der freien Wahl der Parteien, sondern „von Rechts wegen", als Beauftragter des Staates im einzelnen Fall den Streit zu entscheiden hat, und dessen Entscheidung, da die politische Gewalt hinter ihr steht, zwingende Kraft gewinnt. So wird, indem sich der Staat der Entscheidung im Streit der Parteien bemächtigt, der Richter zum Beamten. Er repräsentiert eine der frühesten Formen des Beamtentums, da in den Anfängen der politischen Verfassung in allen jenseits des Streites der einzelnen liegenden Gebieten die überkommene Sitte die Angelegenheiten regelt, soweit nicht der Krieg und die Kriegsbereitschaft Forderungen stellen, die von einer ganz

andern Seite her eine in den Händen einzelner liegende Entscheidung verlangen. Neben den militärischen Ämtern, die erst allmählich auch in Friedenszeiten eine für die Aufrechterhaltung der Heeresordnung maßgebende Bedeutung gewinnen, gehört daher die Entstehung des Richteramtes zu den frühesten politischen Schöpfungen. Sie bildet zugleich eine Parallele zu der aus der Periode der Stammesverfassungen überkommenen, aber jetzt erst feste Gestalt gewinnenden Teilung der Gewalten zwischen dem Herrscher und einem neben ihm stehenden Rat erfahrener Männer. Einzelrichter und Richterkollegium bilden daher beide so frühe Formen des Richteramtes, daß sich wohl kaum sagen läßt, ob die eine der andern vorangegangen sei. Denn diese Verhältnisse durchkreuzen sich mit zwei andern Momenten, die frühe schon eine Verteilung der Rechtsprechung herbeiführen können. Auf der einen Seite tritt, zusammenhängend mit der Bindung der staatlichen Ordnung an den Götterkult, der weltlichen die priesterliche Macht gegenüber, deren hauptsächliche Domäne die Strafjustiz wird. Auf der andern Seite hängt damit eine Teilung der Funktionen des Richteramtes zusammen, die von dem ersten der beiden Hauptfaktoren der politischen Gesellschaft, von der Häuptlingschaft, ausgeht. In ihr liegt wieder vornehmlich in den Anfängen der staatlichen Organisation, wo der Ursprung der äußeren politischen Machtstellung des Häuptlings aus dem Kriege noch nachwirkt, ein Motiv für den Übergang des höchsten Richteramtes an den Herrscher. Bleibt auch neben ihm das aus dem Rat der Alten entstandene weltliche oder in einzelnen Fällen das priesterliche Richteramt bestehen, so behält sich doch die wichtigsten Fragen der Herrscher vor. Besonders da, wo die Entscheidung zweifelhaft ist und der gewöhnliche Richter in der bisherigen Überlieferung keine Normen vorfindet, nach denen er richten kann, greift das „Königsgericht“ ein, um, wo es not tut, Erwägungen der Billigkeit Raum zu geben. Da solche vor allem da nahegelegt sind, wo es sich um Leib und Leben handelt, so ist es das im allgemeinen erst einer späteren Stufe der Rechtsentwicklung angehörende Strafrecht, das, sobald es überhaupt der politischen Gewalt unterworfen ist, die letzte Entscheidung in die Hand des Herrschers zu legen pflegt.

Auch ist zumeist er allein mit der zureichenden Macht ausgestattet, um der Blutrache der Sippen Einhalt zu tun, während die Macht über Leben und Tod, die der Herrscher als Heerführer im Krieg mit feindlichen Stämmen ausübt, zur Übertragung der gleichen Macht auf die Fehden der Genossen des eigenen Stammes herausfordert. Ein letzter Rest dieser Macht ist wie ein erratisches Gebilde aus einer längst entschwundenen Kultur in dem Begnadigungsrecht des Monarchen in unsern modernen Staaten zurückgeblieben.

Diesem Motiv der äußeren Macht der im Staat vereinigten Gesamtheit, das, wie die Staatseinheit selbst, in der persönlichen Rechtsentscheidung durch den Herrscher seinen unmittelbarsten Ausdruck findet, steht nun die religiöse Sanktion als ihre in den Anfängen der Rechtsentwicklung nie fehlende Ergänzung gegenüber. Mag auch die oben erwähnte Einheit von Priester- und Richteramt, ebenso wie die bisweilen mit ihr verbundene Einheit von Priester- und Herrscheramt, eine in besonderen Kulturbedingungen begründete Erscheinung sein, so hat sich jene religiöse Sanktion um so dauernder in den Worten und symbolischen Handlungen erhalten, die auch vor dem weltlichen Richter oder zwischen den Parteien selbst die Rechtshandlungen begleiten. Schon die feierliche Weise ist hier bedeutsam, in der bei der Abtretung von Eigentum, bei Tausch und Vertrag die Worte gesprochen und zumeist von ausdrücklichen Bekräftigungen begleitet werden, die den allgemeinen Charakter von Gebets- und Verwünschungsformeln besitzen, indem die Götter zu Zeugen der Handlung oder als Rächer nicht gehaltener Versprechungen angerufen werden. Daher denn auch um der Feierlichkeit des gesprochenen Wortes willen lange noch, nachdem die Kunst des Schreibens entstanden ist, nicht bloß für diese Rechtsformeln, sondern zuweilen selbst für die allgemeineren Rechtssatzungen die Fixierung in der Schrift vermieden wird. So wurden in den Brahmanenschulen der Inder neben den Hymnen und Gebeten auch die Gesetze der Rechtsordnung rein gedächtnismäßig Jahrhunderte hindurch fortgepflanzt, und bei den Spartanern war, wie berichtet wird, in alter Zeit die schriftliche Aufzeichnung der Gesetze verboten. Immerhin

genügt das Wort allein dem Wirklichkeitssinn eines Zeitalters nicht, das sich auch ein Rechtsgeschäft nur als eine sinnlich anschauliche Handlung vergegenwärtigen kann. Zum Zeichen, daß er einen Acker erworben, hebt der Käufer ein Stück Erde vom Boden auf, oder der Verkäufer wirft ihm einen Halm des Getreides zu, eine Zeremonie, die dann auch auf andere Vertragsobjekte übergeht, wo sie in unserer „Stipulation“ (von lat. stipulatio, Halmwurf) noch weiterlebt. Ein anderes Symbol der Erwerbung ist das Auflegen der Hand. Ihr steht als Zeichen des wechselseitigen Einverständnisses die Darreichung der Rechten gegenüber. In ihr verpflichten sich die Vertragschließenden, sich selbst hinzugeben, falls sie das gegebene Versprechen nicht halten sollten. Wo die Hand infolge der räumlichen Trennung der Parteien nicht gereicht werden konnte, da vertrat bei den Germanen der Handschuh ihre Stelle. Ihn wirft auch bei der Ausforderung zum Zweikampf der Herausfordernde seinem Gegner hin, obgleich dieser gegenwärtig ist: er will damit die Entfernung ausdrücken, die ihn von jenem in seiner Gesinnung trennt. Dadurch ist das Symbol hier aus einem Zeichen der Vereinigung in sein Gegenteil übergegangen. Bei allen diesen Symbolen wiederholt sich aber die gleiche Entwicklung: ursprünglich sind sie nicht sowohl Symbole als Wirklichkeiten, in deren Hintergrund überall der Zauberglaube steht. Wer die Erde vom erworbenen Ackerland aufhebt und dabei die entsprechenden Worte ausspricht, der legt einen Zauber auf den Boden, damit er dem Unheil bringe, der ihn streitig machen sollte. Wer die Hand hinreicht, um einen Vertrag zu schließen, der bezeugt, daß er den Verlust seiner Freiheit zu tragen bereit ist, wenn er nicht Wort hält. Daher zur Bekräftigung des Handschlags auch die Darreichung eines Stabes dient, der als besondere Anwendung des Zauberstabes vor allem da vorkommt, wo das Gelöbnis in die Hand des Richters abgelegt wird. In einem zweiten Stadium ist diese Wirklichkeitsbedeutung vergessen, aber das Gefühl der religiösen Weihe ist der Gebärde erhalten geblieben. In einem dritten ist die letztere zur bedeutungslosen Form geworden, die jedoch immerhin noch durch die Feierlichkeit, mit der sie die

Handlung umgibt, den Eindruck steigert und tiefer dem Gedächtnis einprägt.

Wie sich mit dem Wort die dessen Inhalt plastisch wiedergebende Gebärde verbindet, so werden nun auch weiterhin Zeugen zu dem Rechtsgeschäft beigezogen, weniger damit sie später ausdrücklich Zeugnis ablegen können, als damit auch sie das Wort hören und die Gebärde sehen und so gewissermaßen die Wirklichkeit des Geschehenen vervielfältigen. Zu dieser ältesten Form des Zeugen, der nicht, wie der spätere Zeuge, über Erlebtes aussagen, sondern die Rechtshandlung miterleben soll, bildet der Eideshelfer, der den Eid des Beteiligten bekräftigt, die Ergänzung. Der Eid, den er schwört, bezieht sich nicht auf die Tatsache, die der Schwörende durch die Anrufung der Götter bekräftigt, sondern auf den Schwörenden selbst, dessen Strafe der Eideshelfer teilen will, wenn er falsch schwört. Wie im Kampf, so tritt in der Herausforderung der furchtbaren Mächte, deren Rache den Meineidigen treffen soll, der Genosse dem Genossen schützend zur Seite. So ist der Eid selbst gleichzeitig Kult- und Zauberzeremonie. Als Kulthandlung wird er ursprünglich an der Kultstätte, also in unmittelbarer Anwesenheit der Götter geschworen, wie denn auch die erhobenen Schwurfinger direkt auf die Götter hinweisen, die als Zeugen der Handlung gedacht werden. Als Zauber kennzeichnet sich der Eid dadurch, daß er zugleich die Beschwörung eines Gegenstandes ist, der dem Schwörenden Verderben bringen soll, wenn er falsch schwört. So schwuren die Germanen bei ihrem Schlachtroß oder bei ihrer Waffe, indem sie die Hand auf sie legten; oder die Stelle der beschworenen Gegenstände selbst vertrat — eine der mancherlei Metamorphosen des Zauberstabes — der „Eidesstab", der demjenigen, der den Eid abnahm, sei es dem Prozeßgegner sei es dem Richter, hingehalten wurde. Diese Beschwörung hatte die Bedeutung, daß dem Meineidigen der Gegenstand, bei dem er schwur, Verderben bereiten solle. Darum wird der Eid zwar erst durch die Vereinigung beider Momente, des kultischen und des Zaubers, also unter dem Einfluß des Götterkultus zu einem fest nach bestimmten Formen geordneten Prozeßmittel. Immerhin reichen die Anfänge schon in das vorangegangene Zeit-

alter zurück, und sie nähern sich besonders da dem späteren kultischen Eid, wo sich Anfänge eines Ahnenkultus entwickelt haben. So schwört der Bantu bei dem Kopf seines Vaters oder der Haube seiner Mutter ebenso wie bei der Farbe seines Ochsen. In beiden Fällen soll den Meineidigen die Rache treffen, die der Dämon des Verstorbenen oder des Tieres an demjenigen nimmt, der Falsches aussagt.

Hier schließt sich nun in seinen Motiven ein anderes Rechtsmittel eng an den Schwur an: das Ordal. In seiner ursprünglichen Form, in der Entscheidung des Streites der Parteien durch den Zweikampf, grenzt es wenigstens bei den Indogermanen dicht an den Schwertschwur. Wie der auf die Waffe Schwörende den Tod durch sie in einer unbestimmten Zukunft auf sich herabruft, so will beim Zweikampf jeder der Kämpfenden diesen Zauber unmittelbar herbeiführen. Nicht wessen Arm, sondern wessen Sache die stärkere ist, dem werden die Götter durch den Zauber seiner Waffe den Sieg verleihen. Wie der Schwur, so ist daher das Ordal ursprünglich ein Rechtsmittel im Zivilprozeß, und es ist zunächst nicht der Richter, sondern es sind die Parteien selbst, die das Ordal, ganz so wie den Schwur, zwischen sich entscheiden lassen. Hier liegt nun aber auch der Punkt, wo beide Rechtsgebiete ineinander münden. Wie das Verbrechen gegen Leben und Eigentum ursprünglich der Verfolgung des einzelnen überlassen bleibt, so ist das Gottesurteil durch den Zweikampf wohl eine der frühesten Formen, in denen der Strafprozeß zu einem öffentlichen Verfahren und damit die Strafe selbst über die Sphäre der bloßen Rache erhoben wird. Auch hier ist aber die Verdrängung der im offenen Überfall oder aus dem Hinterhalt genommenen Blutrache durch den Zweikampf für das Heldenzeitalter bezeichnend. Den Wehrlosen niederzustrecken gilt in dieser Zeit stark sich entwickelnder Mannesehre unter allen Umständen als unwürdig. Daß sich der Angegriffene zur Wehr setzen kann, diese für den Krieg von selbst gegebene Voraussetzung wird einem kriegerischen Zeitalter zu einer Maxime, die auch für den Frieden gilt. Wenn aber weiterhin, wie beim Schwur, zunächst auch hier die kultische Bedeutung hinter dem Moment der Zauberbeschwörung zurück-

steht, so gelangt diese in dem Maße zum Übergewicht, als die staatliche Gewalt die Strafjustiz dem Rachetrieb der einzelnen entzieht. Damit wird jedoch der Prozeß über die Sphäre des Kampfes zwischen dem Ankläger und dem Beschuldigten erhoben, und indem der über den Parteien stehende Richter über Schuld oder Unschuld befindet, nimmt das Ordal andere Formen an, die nur den Beschuldigten selbst zu ihrem Gegenstand haben. Das Ordal wird aus dem Zauberkampf zur Zauberprobe, und diese nimmt die Form eines unmittelbaren Gottesurteils an, für das daher andere Beweismittel eintreten als der Kampf. Hier tritt dann zugleich das kultische Motiv deutlich als dasjenige hervor, unter dessen Einfluß das Strafrecht überhaupt dem Gebiet der privaten Rechtshändel entrückt wird. Darum ist es vor allem der Frevel gegen die Götter, der ein solches von dem Streit der Parteien unabhängiges Zaubergericht fordert. Bei ihm prüft die Gottheit selbst die Aussage des Beschuldigten, der sich von dem ihm zur Last gelegten religiösen Delikt reinigen will. So sind denn auch die Mittel, die dem religiösen Kult seit uralter Zeit als Lustrationsmittel dienen, das Wasser und das Feuer, zugleich diejenigen, die prüfen sollen, ob der Angeklagte frei von Schuld sei oder nicht. In unzweideutiger Form haben noch die Wasser- und die Feuerprobe des mittelalterlichen Hexenprozesses diese Zauberbedeutung bewahrt. Sank die Hexe im Wasser, d. h. nahm das reinigende Element sie auf, so war sie unschuldig. Wurde der Angeklagte von dem glühenden Eisen, das er in die Hand nahm, oder von den Kohlen, über die er mit bloßen Füßen zu gehen hatte, nicht verletzt, so galt aber auch dies für ein Zeichen der Unschuld. Das Motiv, das zugrunde liegt, ist augenscheinlich dies, daß die Gottheit, die den Elementen die Kraft verlieh, den Sünder von Schuld zu reinigen, ihnen auch die andere mitgeteilt hat, den Unschuldigen von der Anklage zu reinigen und dem Schuldigen ihre Hilfe zu versagen. Darum sind diese Formen des Gottesgerichts zwar nicht so verbreitet wie die Lustration durch das Wasser und das Feuer, aber in ihrem Grundmotiv kehren sie doch vielfach wieder. Sie finden sich nicht bloß bei den Germanen, im griechisch-römischen und im indischen Altertum, sondern in der Form der Wasserprobe

auch bei den Babyloniern, wo Hammurabi diese als Reinigungsmittel gegen Verdächtigungen anordnet. Die Art, wie beim Ordal, insbesondere bei seiner ursprünglichsten Form, beim gerichtlichen Zweikampf, der private Rechtsstreit um Eigentums-, Kaufs- und sonstige Vertragsverpflichtungen in eine Form der Strafe übergeht, ist nun aber kennzeichnend für die Entwicklung des Strafrechts überhaupt.

9. Die Entwicklung des Strafrechts.

Das Strafrecht als eine vom Staat geschützte Institution ist überall aus dem Zivilrecht hervorgewachsen. Der bürgerliche Schiedsrichter im Streit der Parteien hat sich zum Strafrichter entwickelt, und auf einer noch späteren Stufe haben sich beide Richterämter geschieden. Dabei ist diese Scheidung von den schwersten Delikten ausgegangen, die eben wegen ihrer Schwere, zunächst gar nicht wegen ihrer qualitativen Eigenart, ein gesondertes Tribunal zu verlangen schienen. Als solche schwerste Delikte gelten in der Blütezeit der Götterkulte vor allem die religiösen: der Tempelfrevel, die Gotteslästerung. Erst verhältnismäßig spät folgen ihnen die Verbrechen gegen Leib und Leben, zu denen alsbald auch die Delikte gegen das Eigentum hinzutreten. Daß der Mord, trotzdem er auf der Stufe früher Kultur das häufigste Verbrechen ist, so spät einer von der politischen Gewalt über ihn verhängten Strafe anheimfällt, ist eine unmittelbare Folge seines Ursprungs aus dem Streit der einzelnen. In diesem Streit nimmt jeder die Folgen auf sich, auch wenn diese in der Hingabe seines Lebens bestehen sollten. Hat der einzelne einen an ihm selbst begangenen Frevel zu rächen, so gilt aber in primitiven Zuständen sogar der Mord aus dem Hinterhalt als eine berechtigte Form dieser Rache. Mit der Stärkung der Familien- und Sippenverbände treten dann, wie im Kampf gegen feindliche Stämme, so im Streit der einzelnen die Familien- oder Clansgenossen für einander ein. Der Mord, mag er nun eine Tat der Rache sein oder nicht, wird von dem Genossen des Gemordeten an dem Mörder oder, indem auch hier die Sippe für den einzelnen eintritt, an einem Mitglied der gleichen

Sippe gerächt. So entsteht die Blutrache, eine Institution, die in ihrem Ursprung dem Heldenzeitalter vorausgeht, aber noch mächtig in dieses hinüberreicht. Sie ist so eng an die totemistische Stammesorganisation gebunden, daß sie wahrscheinlich nirgends fehlt, wo eine solche überhaupt sich ausgebildet hat. Doch besitzt sie noch durchaus den Charakter einer Sitte, nicht den einer Rechtsordnung. Nur die überkommene Sitte, nicht die politische Gewalt zwingt den Sippengenossen, die Blutrache zu nehmen. Auch der später die Blutrache ablösende Kauf, das „Wergeld", das der Verbrecher als Entschädigung der Familie des Gemordeten zahlt, ist ein durch die Sitte geschaffener Schutz gegen die zerstörende Macht der fortwirkenden Blutfehde. Diese Ablösung entspricht zunächst ganz dem Übergang der Raub- in die Kaufehe. Wohl aber bietet in diesem Fall die Ablösung der Gewalttat durch ein friedliches Übereinkommen zum erstenmal der politischen Macht einen Antrieb, regulierend einzugreifen, indem sie die Höhe der Kaufsumme festsetzt, durch die die Blutschuld gesühnt werden soll. Mit dem Kauf verwandelt sich eben hier die Sache zunächst in eine solche des Privatrechts. Dennoch bedarf es jetzt nur des weiteren Schritts, daß der Staat die Parteien zu der Sühne zwingt, um auf diesem Umweg über das Vertragsrecht die Strafgewalt des Staates zu begründen. Dieser Schritt geschieht nicht mit einem Male, sondern er bedarf mannigfacher Zwischenmotive. Zunächst ist es die Abschätzung des persönlichen Wertes der gemordeten Person, ob sie ein Freier oder Unfreier, hohen oder niederen Standes, ein wehrhafter Mann oder eine Frau ist, was die rechtliche Feststellung des Sühnegeldes herausfordert. Die so in den allgemeinen Verhältnissen der Gesellschaft begründete Abstufung legt dann weiterhin nahe, geringere und vorübergehende Schädigungen an Leib und Leben nach Maßgabe ihrer Größe büßen zu lassen. Hier die Entschädigung abzuschätzen, ist aber eine Aufgabe, die sich wieder durchaus an die Ausübung der privaten Rechtspflege anlehnt.

Doch mitten hinein in diesen Komplex sozialer Motive reicht auch hier ein religiöses Motiv, das dem in der Blutrache auflodernden Rachetrieb entgegenwirkt: das ist die religiöse Scheu,

einen durch die unsichtbare Anwesenheit der Götter geheiligten Ort durch eine Gewalttat zu beflecken. An heilige Orte, zunächst an Opferstätten und andere Plätze, die zu kultischer Feier bestimmt sind, endlich und vor allem an den als Wohnung eines Gottes gedachten Tempel darf sich keinerlei Gewalttat heranwagen. Solche Orte schützen daher jeden, der vor der ihm drohenden Blutrache oder vor sonstigen Verfolgungen zu ihnen flieht. Indem aber der geheiligte Ort zugleich unter dem Schutz der Gemeinschaft steht, lädt nun jeder, der diesen Schutz mißachtet, seinerseits die Rache der Gesamtheit auf sich, die in solchem Frevel eine Gefahr für alle sieht. So wird der Schutz des Asyls zu einem Rechtsanspruch unter Verhältnissen, unter denen die Verfolgung der Übeltat selbst noch der Rache der einzelnen überlassen ist. Das gleiche Schutzrecht wie der Tempel kann aber auch das Haus der durch Macht und Ansehen hervorragenden Personen, vor allen das des Häuptlings und des Priesters gewähren; und wo ein öffentlicher Tempel noch nicht vorhanden ist, da können wohl diese allein die Bedeutung solcher Asylstätten besitzen. In dieser Form reichen daher die Anfänge eines Asylrechts schon in das totemistische Zeitalter zurück. Doch erscheint dieses hier mehr als ein Ausfluß der persönlichen Macht der das Asyl gewährenden Personen oder auch, wie besonders in Polynesien, als eine Wirkung des „Tabu", mit dem der Vornehme sein Eigentum zu schützen berechtigt ist, denn als eine unmittelbare religiöse Schutzform. Da aber das Tabu selbst ursprünglich jedenfalls religiösen Ursprungs ist und nicht minder der Medizinmann oder zuweilen auch der Häuptling neben seiner äußeren Macht über dämonische Mittel verfügt, so liegen diese Anfänge schon in der allgemeinen Richtung des religiösen Schutzes. Wenn sich aber dieses Schutzrecht von dem eingefriedeten Besitz des Häuptlings und Priesters schließlich auch auf das Wohnhaus des Geringeren übertragen kann, so ist das eine relativ späte Erscheinung, die in dem Kultus häuslicher Götter, zunächst der den Hausfrieden schützenden Ahnengeister und dann der sie ablösenden spezifischen Schutzgötter des Herdes, ihre Quelle hat. Auch ist es hier in der Regel nicht der Verbrecher, sondern der zugewanderte Fremde, der diesen Schutz

des Hauses aufsucht. Dadurch geschieht es dann, daß auch das Gastrecht ein unter religiöser Sanktion stehendes Schutzrecht wird, das den Gastfreund ebenso gegen den Wirt des Hauses selbst wie gegen jeden andern sichert. Darum ist das Schutzrecht des Hauses wahrscheinlich ebenso als eine Übertragung des Asylrechts der heiligen Plätze, wie umgekehrt das Schutzrecht des Häuptlings als ein noch nicht zur vollen Entwicklung gelangter Anfang dieses allgemeinen Hausrechts zu deuten.

Das unter dem Schutz der Götter stehende Asyl bietet nun freilich gegen die Blutrache nur eine vorübergehende Hilfe, da diese wieder auflebt, sobald der Schutzflehende den geheiligten Ort verläßt. Immerhin mildert es durch die Zeit, die es zwischen der Tat und ihrer Vergeltung vergehen läßt, den Affekt, und es gibt Verhandlungen Raum, in denen ein Loskauf von der begangenen Schuld zwischen den verfeindeten Familien oder Sippen verabredet werden kann. Auch ist hier dem Häuptling oder dem Tempelpriester, unter dessen Obhut der Verfolgte sich begibt, unmittelbar Anlaß geboten, hier als Schiedsrichter zu vermitteln und dann bei allmählicher Erstarkung der politischen Gewalt das Recht der Vergeltung selbst in die Hand zu nehmen. Damit hat sich dann die Rache in die Strafe, die Norm der Sitte in die Rechtsnorm verwandelt, die sich aus dem wiederholten Urteil über gleichartige Fälle herausbildet.

Man könnte wohl vermuten, der Aufenthalt im Asyl, der durch die Beschränkung der persönlichen Freiheit in seiner Wirkung einem Gefängnisse gleichkommt, sei nach einer andern Seite der Bedeutungsentwicklung zugleich die Vorbereitung zu einer Strafmilderung, indem sich das Asyl in die Haft verwandelt habe. Aber die Tatsachen bestätigen diese Vermutung nicht. Der Zeit, in der dieser Wandel der Bedeutung möglich gewesen wäre, lag der Gedanke einer solchen Herabminderung vom Tod zur Freiheitsberaubung noch fern. Dem Heldenzeitalter steht dazu der Wert des Einzellebens nicht hoch genug, und die Durchführung der Haftstrafen würde ihm schwierig und unsicher erscheinen. Darum ist die Haft als eigentliche Strafe hier überhaupt noch unbekannt, und der Staat, der die Blutrache unterdrückt hat, bleibt hinter

dieser in der Freigebigkeit, mit der er nicht bloß den Mord, sondern selbst geringere Verbrechen mit dem Tode vergilt, nicht zurück. Er übertrifft sie eher, da die friedliche Ablösung durch Loskauf allmählich hinwegfällt. So sind denn die ältesten Strafgesetzgebungen überaus freigebig mit Todesstrafen. Das berühmte Drakonische Gesetz der Athener ist nur deshalb um dieser Eigenschaft willen sprichwörtlich geworden, weil man andere Gesetzgebungen des Altertums noch nicht kannte, die es hierin nicht selten überbieten. So wird nach dem Gesetz König Hammurabis jemand, der das Eigentum des Hofes oder des Tempels oder auch nur eines der Hauptleute des Königs hinwegnimmt, mit dem Tode bestraft, die Schenkwirtin, die von ihren Gästen ungehörige Preise nimmt, wird ins Wasser geworfen, die Tempeljungfrau, die eine Schankwirtschaft eröffnet, verbrannt. Wer gestohlenes Gut an sich bringt, einen davongelaufenen Sklaven in sein Haus aufnimmt, wird getötet usw. Für jedes irgendwie schwerer beurteilte Vergehen, zu dessen Sühne eine Geldbuße nicht ausreicht, kennt eben das Gesetz nur den Tod. Eine Haft kennt aber das Recht ältester Zeit überall nur als Bestandteil der Ziviljustiz: sie besteht in der Gefangenhaltung des Schuldners im Hause des Gläubigers. Sie ist die einfache Übertragung des beim Abschluß des Schuldvertrags gegebenen Handschlags, durch den der Schuldner mit seiner eigenen Person für seine Schuld einzustehen gelobt, in die Wirklichkeit.

Indem nun diese zunächst der Sphäre des Privatrechts angehörige und ursprünglich aus der Sitte herübergenommene Schuldhaft unter die Aufsicht der staatlichen Rechtsordnung gestellt wird, ist aber zugleich die Übertragung auf andere Vergehen nahe gelegt, für die der Tod als eine zu harte, die Geldentschädigung als eine zu geringe und vor allem auch als eine zu sehr vom Besitz des Schuldigen abhängige Sühne erscheint. Damit wirkt dann noch als weiteres Motiv eine ursprünglich der gleichen Sphäre wie die Schuldhaft angehörende, ebenfalls aus der Sitte übernommene Rechtsübung zusammen: das ist die Stellung des Leibbürgen oder Geisels, der mit seiner Person für das von einem andern gegebene Versprechen eintritt. Ein solches Leibbürgentum

kann sich, weil es zugleich die Bedeutung eines Pfandes besitzt, das die Erfüllung im voraus sichern soll, über das Gebiet des Eigentumsvertrags auf jede mögliche Verpflichtung privater wie öffentlicher Natur ausdehnen. Zugleich wirkt hierbei die Übertragung auf den Krieg mit der ihr folgenden Rückübertragung auf die Bürgschaft für übernommene öffentliche Pflichten nach. In beiden Fällen geht von selbst der private in den öffentlichen Gewahrsam über, und damit ist dem Richter ein nicht minder reich abzustufendes und dabei doch von dem Zufall der Besitzverhältnisse des Verurteilten unabhängiges Mittel in die Hand gegeben, um, wo das abzuurteilende Vergehen nicht todeswürdig erscheint, die Haftstrafe eintreten zu lassen. Dazu kommt endlich als ein letztes Motiv, daß die von der politischen Gewalt verhängte Haft, indem sie der willkürlichen Freiheitsberaubung Schranken setzt, zugleich ein Mittel gewinnt, sich des Verdächtigen zu versichern, bei dem die Schuldfrage einer dem Richterspruch vorausgehenden Untersuchung bedarf. So entwickelt sich die Untersuchungshaft als eine prozessualische Nebenform, die, mit der Strafhaft selbst in Wechselwirkung tretend, die Anwendung dieses Strafmittels sichert, freilich aber auch nicht zum wenigsten zur Entstehung jener barbarischen Formen herausfordert, in denen der Strafvollzug selbst sowie das ihm vorausgehende inquisitorische Verfahren vor allem im Beginn dieser Entwicklung der Haftstrafe geübt zu werden pflegt. Indem hier aus den Zeiten der alten Blutrache der Affekt der Rache in der öffentlichen Rechtsprechung nachwirkt, genügt einem roheren Rechtsgefühl eine bloß quantitative Abstufung nicht; vielmehr soll die Strafe qualitativ der begangenen Schuld adäquat sein. So entstehen die hier in noch reicherer Fülle als bei der Todesstrafe zur Verfügung stehenden qualifizierten Haftstrafen mit ihren oft mit teuflischem Scharfsinn ausgeklügelten Peinigungsmitteln, die, auf das inquisitorische Verfahren übertragen und durch das Motiv des Geständniszwanges verstärkt, endlich nochmals auf die Strafe selbst zurückwirken. Hat die Entwicklung der Haftstrafe im ganzen in ihrem Endeffekt die Todesstrafe in sehr viel engere Grenzen eingeschränkt und damit im weiteren Erfolg zu einer humaneren

Gestaltung der Strafmittel beigetragen, so läßt sich gleichwohl nicht verkennen, daß dies zunächst auf dem Umweg einer zunehmenden Grausamkeit dieser Mittel geschehen ist, da die dauernde Verfügung der Strafgewalt über den Gefangenen eine Häufung der Strafmittel nahelegt. Wie einfach und, fast könnte man sagen, relativ human ist die Blutrache, die sich begnügt, Leben für Leben zu fordern, gegenüber den Mitteln der Geständniserpressung durch die Folter und den qualifizierten Körper- und Todesstrafen der mittelalterlichen Strafjustiz!

Nicht anders verhält es sich mit einer weiteren Änderung, die, durch den Übergang der Blutrache in die Strafe vorbereitet, auf der einen Seite zu einer wesentlichen Einschränkung der Todesstrafe führte, auf der andern nicht weniger als der Geständniszwang der Strafjustiz den Makel planmäßiger Grausamkeit aufprägt. Mit der Übernahme der Strafgewalt durch das öffentliche Richteramt bildet sich, unterstützt durch die unbeschränkte Verfügung über Leib und Leben des Schuldigen, der auf lange hinaus das Strafrecht beherrschende Grundsatz aus, den das israelitische Priestergesetz drastisch in die Worte faßt „Auge um Auge, Zahn um Zahn“. Vorgebildet ist freilich dieses „Jus talionis“ schon in der Sitte der Blutrache. Aber in der einfachen Form „Leben um Leben“, die ihm hier zukommt, erscheint es zugleich als ein Prinzip gerechter, nicht durch Haß und Grausamkeit geschärfter Vergeltung. Auch wird hier der Affekt dadurch gemildert, daß der Blutrache außerdem das Motiv eines Besitzstreites anhaftet: sie will Vergeltung üben für den Verlust, den die Sippe durch den Mord eines ihrer Genossen erfährt, daher sie denn auch nicht bloß durch eine Geldentschädigung, sondern gelegentlich durch die Adoption eines Angehörigen der Sippe des Mörders, ja des Mörders selbst abgelöst werden kann. Dem gegenüber bleibt sogar die schwerste Körperverletzung, sobald sie nicht zum Tode führt, ursprünglich durchaus der individuellen Vergeltung anheimgegeben, entweder unmittelbar in dem Streit selbst oder, in der Periode des eigentlichen Heldenzeitalters, in dem durch die Sitte geregelten Zweikampf. Das wird anders, nachdem der Staat die Blutrache beseitigt und den Mord vor sein Gericht gezogen

hat. Nun fällt, namentlich wenn die individuelle Vergeltung aus irgendwelchen Gründen, z. B. infolge der durch die Verletzung eingetretenen Unfähigkeit des Mißhandelten sich selbst Genugtuung zu verschaffen oder wegen der Standesunterschiede der Streitenden, ausgeschlossen ist, dem Richter das Strafurteil auch über geringere persönliche Schädigungen zu. Hier liegt es dann nahe, das Prinzip „Leben für Leben", das die Strafe des Mordes aus der Blutrache übernommen hat, in eine Skala von Leibesstrafen umzusetzen, in denen jenes Prinzip in die allgemeinere Form des „Gleiches mit Gleichem" übertragen ist. Wer einem andern das Auge ausgeschlagen hat, der soll gleichfalls seines Auges verlustig gehen, wer den Arm eines andern arbeitsunfähig gemacht hat, dessen Arm soll abgehauen werden usw. Von hier an ist endlich nur noch ein kleiner Schritt zur Übertragung auf andere Schädigungen, selbst auf solche moralischer Art, auf die das „Auge um Auge, Zahn um Zahn" nicht unmittelbar anzuwenden ist. Die Hand, die einen Frevel begangen, etwa einen Meineid geschworen, soll abgehauen, die Zunge, die verleumdet hat, soll ausgerissen werden. Ursprünglich ist dieser Ersatz der anfänglich allzu verschwenderisch geübten Todesstrafe durch eine das Leben schonende Körperstrafe zweifellos eine Milderung gewesen. Doch indem er zu einer Grausamkeit herausforderte, die zu den qualifizierten, unter vorausgehenden und begleitenden Peinigungen vollzogenen Todesstrafen führte, ist diese Wirkung nicht minder wie die der Haftstrafe zunächst in ihr Gegenteil umgeschlagen. Dabei haben sich beide Strafformen auch in diesen Ausschreitungen nach Kulturen und Rassen geschieden. Das „Jus talionis" ist hier die ältere Form. Sie ist enger mit dem natürlichen Vergeltungstrieb des Menschen verbunden, so daß sie selbst innerhalb der humanen Kultur teils in Andeutungen, teils in einzelnen, durch die Affekte der Rache veranlaßten stärkeren Rückfällen wiederkehrt. Wenn das Christentum im grundsätzlichen Gegensatz zum mosaischen Gesetz die Vergeltung des Gleichen mit Gleichem zurückweist, so mag es sein, daß die Scheu, dieses Gebot zu verletzen, das spätere Christentum dazu geführt hat, nun in der Grausamkeit der verschärften Gefängnisstrafen einen Ersatz für den unterdrückten Rachetrieb einer roheren Rechts-

anschauung zu suchen. Immerhin bot dieser Ersatz leichter als das Jus talionis in seiner unbeugsamen Härte die Möglichkeit, milderen Sitten den Einfluß auf das richterliche Gewissen zu sichern.

Noch in einer andern Beziehung hat aber das Zurücktreten des Prinzips der Wiedervergeltung allmählich über die der Kultur des Heldenzeitalters angehörenden Rechtsanschauungen hinausgeführt. Das Gebot der strengen Vergeltung ist ausschließlich auf den objektiven Schaden gerichtet, der durch die Tat verursacht wird. Ob jemand einem andern das Auge aus Versehen ausschlägt, oder ob er es absichtlich tut, ist unter diesem Gesichtspunkt gleichgültig: der Schaden, den er angerichtet hat, soll ihn selber treffen. Wer einen Mann erschlägt, soll nach Hammurabis Gesetz den Tod selbst erleiden, wer eine Frau tötet, der soll durch den Tod seiner Tochter gestraft werden. Stürzt ein Haus ein, so soll der Baumeister, der es gebaut hat, getötet werden. Dem Arzt wird für eine gelungene Operation ein Honorar zugesichert; mißlingt sie, so wird ihm die Hand abgehauen, mit der er sie ausgeführt hat. Wie hier das gleiche Gesetz Lohn und Strafe nebeneinander festsetzt, so richtet es sich auch gegen intellektuelle und moralische Vergehungen. Der Richter, der einen Irrtum begeht, soll schimpflich aus dem Amte gejagt, dem Besitzer, der seinen Acker vernachlässigt, soll dieser entzogen werden.

10. Die Sonderung der Rechtsgebiete.

Der nächste Impuls zur Überwindung dieser dem Strafrecht durch seinen Ursprung aus dem Streit der einzelnen anhaftenden Mängel geht nun aber nicht etwa von einer klaren Erkenntnis der Verschiedenheit der Gebiete selbst aus, sondern, wie vor allem die Rechtsentwicklung auf griechisch-römischem und auf germanischem Boden zeigt, in erster Linie von der allmählich sich durchsetzenden Teilung des Richteramtes. Hier wird in dem die Blutrache ablösenden Blutgericht die öffentliche Gewalt ihrer Macht über den einzelnen am unmittelbarsten bewußt: darum erscheint dieses Gericht als das höchste, am tiefsten in die natürlichen Rechte des

Menschen eingreifende. Es ist dem Herrscher allein oder einem besonders geheiligten Tribunal vorbehalten, nicht sowohl um der qualitativen Eigenart der seinem Urteil unterstellten Delikte wegen, als infolge der Ehrfurcht, die es genießt, da in seiner Stellung nicht bloß die alte Pflicht der Blutrache nachwirkt, sondern da sich in ihr zugleich das Gefühl einer Vergeltung religiöser Verschuldung verdichtet. Allmählich schreitet dann, diesem Beispiel folgend, der Übergang der andern Delikte aus der Sphäre persönlich geübter Rache oder aus dem Gebiet des privaten Rechtsstreites in die Strafgewalt des Staates weiter fort. Hier kommt der auf solche Weise stufenweise eintretenden Scheidung die Gliederung der öffentlichen Gewalt zu Hilfe, die mit der Verteilung der sonstigen staatlichen Funktionen an verschiedene Beamte und Magistrate auch auf das Richteramt sich erstreckt. Darum hat sich in den Verfassungsstaaten der abendländischen Welt diese Teilung im Verhältnis zu der sonstigen Kultur um vieles früher durchgesetzt als in den großen despotischen Monarchien des Orients, in denen, wie auch hier Hammurabis Gesetz zeigt, neben einer hoch ausgebildeten wirtschaftlichen Kultur und einem ihr entsprechenden Handels- und Geldverkehr alle richterlichen Funktionen in der Hand des Herrschers vereinigt sind.

Die Macht, die der Staat nach beiden Seiten zuerst in der Begründung der Rechtsordnung überhaupt und dann in der Scheidung der Rechtsphären gewinnt, in denen er diese Macht gegenüber den einzelnen betätigt, bereitet nun schließlich den letzten Schritt dieser Entwicklung vor: die Unterwerfung der staatlichen Gewalt selbst unter eine für ihre verschiedenen Funktionen und für die Teilnahme an diesen gesetzte rechtliche Ordnung. Das erstere geschieht durch ein nach festen Prinzipien eingesetztes und mit genau bestimmten öffentlichen Rechten versehenes Beamtentum; das letztere durch die Gliederung der im Staate geeinigten Bevölkerung in bestimmte Klassen nach Pflichten sowohl wie nach den an diese Pflichten gebundenen Rechten. Diese Gliederungen der politischen Gesellschaft, die Heeresverfassung, Steuerleistung und Teilnahme an der Staatsverwaltung bestimmen, sind, wie wir früher sahen, zunächst durch die äußeren Bedingungen

der mit der Staatenbildung verbundenen Wanderungen und Kämpfe aus den Stammesorganisationen des vorigen Zeitalters hervorgegangen, tragen dann aber durchweg die Spuren willkürlicher, in den Entschlüssen einzelner Machthaber begründeter Satzungen an sich, die dann freilich ihrerseits wieder von allgemeingültigen Motiven abhängen. Von der Übertragung der verschiedenen staatlichen Gewalten an einzelne Beamte und Beamtenkollegien und von der Verteilung der politischen Rechte an die einzelnen Teile der Gesellschaft schreitet endlich diese Ordnung zu der Sicherung der Staatsform selbst durch eine das ganze System regelnde Verfassung fort. Trotz der entscheidenden Beteiligung individueller Gesetzgeber oder legislativer Versammlungen an diesem Gebäude der politischen Rechtsordnung ist es aber doch nur die Form der staatlichen Organisation, die dieses letzte und umfassendste Rechtsgebiet in hervorragender Weise als ein Werk willkürlicher Schöpfung erscheinen läßt. Sein Inhalt ist durchaus ein Erzeugnis der Geschichte, also von Bedingungen abhängig, die im letzten Grunde auf die allgemeinen Verhältnisse der Kultur einer Nation und auf ihre Beziehungen zu andern Nationen zurückgehen. Diese Bedingungen sind jedoch so komplexer Art, daß jede Verfassungsform und jeder Wechsel einer solchen zwar durchaus als ein in der Kausalität des geschichtlichen Lebens begründeter Fall betrachtet werden darf, eben wegen der unendlichen Fülle der singulären Bedingungen aber höchstens nach gewissen Analogien geordnet, nie einem allgemeingültigen Schema untergeordnet werden kann. So ist vor allem der einflußreichste unter den Versuchen einer genetischen Klassifikation der geschichtlich entstandenen Staatsformen, der des Aristoteles mit seiner auf die Zahl der Herrschenden (einer, wenige, viele, alle) und auf die moralischen Prädikate des Guten und Schlechten gegründeten Einteilung (Königtum und Tyrannis, Aristokratie und Oligarchie usw.) ein rein logisches Schema, das nur teilweise mit der Wirklichkeit zusammentrifft. Gewiß geschieht es nicht ganz selten, daß die allgemeine Volksherrschaft, die Demokratie, von der schlechten Einzelherrschaft, der Tyrannis, abgelöst wird; aber ebensogut kann eine Aristokratie oder sogar das Königtum in eine Tyrannis übergehen. Ob dies oder jenes ge-

schieht, das hängt aber von geschichtlichen Bedingungen ab. Ebensowenig bilden Königtum, Aristokartie, Politie als Herrschaft des Mittelstandes Formen, die in dieser ihnen durch die logische Konstruktion aufgenötigten Reinheit jemals wirklich vorkommen. Schon in dem homerischen Staat steht dem König ein Rat der Alten und eine Versammlung der freien Männer, eine Agora, gegenüber. Geht man vollends auf die ursprünglicheren, auf der Grenze zwischen Stammesorganisation und politischer Verfassung stehenden Naturvölker zurück, so ließe sich vielleicht mit noch größerem Rechte als das Königtum die Demokratie als die Form des beginnenden Staates hinstellen. Die Wahrheit ist eben, daß die den Staat als Ganzes beherrschende Rechtsordnung ein Erzeugnis geschichtlicher Faktoren von überaus wechselnder Natur ist, das sich immer nur notdürftig einer nach wenigen Merkmalen bestimmten logischen Ordnung fügt, und für das daher noch weniger ein solch logisches Schema als Inhalt eines allgemeinen Entwicklungsgesetzes hingestellt werden darf.

So ist denn der Staat zwar die letzte Quelle aller einzelnen Gebiete der Rechtsordnung, aber er selbst bleibt schließlich in den Grundlagen seiner eigenen Verfassung ein Erzeugnis der Sitte, insofern eben diese nach ihrer allgemeinsten Bedeutung die geschichtlich gewordene, noch nicht durch die politische Gewalt unter ihre Obhut genommene Ordnung des gesellschaftlichen Lebens ist. Darum kehrt sich hier das Verhältnis um, nach welchem von der Sophistik an die rationalistischen Staatstheorien die Entstehung des Staates zu begreifen suchten. Diese ließen die Rechtsordnung mit dem Staate selbst beginnen und dann von oben nach unten zu den einzelnen Rechtsgebieten fortschreiten. Das Gegenteil ist richtig. Mit der Feststellung der Rechte der einzelnen und mit der Schlichtung der aus diesen Rechten entspringenden Streitfälle beginnt die rechtliche Gewalt des Staates. In der weiterhin folgenden Ablösung der Sitte persönlicher Vergeltung durch das Strafrecht befestigt und erweitert sich jene. Zuletzt kommt die planmäßige Ausgestaltung der politischen Rechtsordnung selbst. Doch diese bleibt stets nur ausführender, niemals im eigentlichen Sinne schöpferischer Art. Selbst Staaten wie die nordamerikanische

Union oder das neue Deutsche Reich sind nicht durch Gesetzgeber geschaffen, sondern nur im einzelnen von ihnen geordnet worden. Der Staat als solcher bleibt aber zu jeder Zeit ein Produkt der Geschichte, und er muß es bleiben, da jede Rechtsordnung bereits die Macht des Staates voraussetzt, daher dieser selbst niemals erst durch einen Akt der Rechtsordnung entstehen, sondern immer erst, nachdem er entstanden, in eine Rechtsordnung sich umwandeln kann.

11. Die Entstehung der Götter.

Es mag auf den ersten Blick vermessen erscheinen, die Frage, wie die Götter entstanden sind, überhaupt aufzuwerfen. Sind sie nicht von jeher gewesen? Mit dieser Gegenfrage ist man geneigt zu antworten. In der Tat sind die meisten Historiker und insbesondere die Religionshistoriker dieser Meinung. Der Götterglaube ist nach ihnen das Ursprüngliche. Es können Entartungen desselben eintreten, er kann zuzeiten sogar ganz verschwinden oder durch einen niederen Zauber- und Dämonenglauben verdrängt, aber er kann in keiner Weise aus etwas anderem abgeleitet werden, denn er ist dem Menschen von Uranfang an eigen. Diese Annahme eines ursprünglichen Götterglaubens, der die Frage nach der Entstehung der Götter hinfällig machen würde, wird jedoch durch die Tatsachen der Ethnologie widerlegt. Es gibt Völker ohne Götter. Gewiß gibt es nicht Völker ohne irgendwelche übersinnliche Wesen; aber diesen in allen ihren Formen, wie etwa den Krankheitsdämonen oder den Dämonen, die von der Leiche ausgehen und den Lebenden bedrohen, den Charakter von Göttern beizulegen, erscheint als eine völlig unangemessene Übertragung von Begriffen. Vielmehr zeigt die unbefangene Beobachtung, daß es keine Völker ohne gewisse Vorstellungen gibt, die man immerhin als Vorläufer der späteren Göttervorstellungen betrachten kann. Aber Völker ohne Götter gibt es zweifellos. Bei den Wedda auf Ceylon, den sogenannten Natur-Semang und -Senoi auf Malakka, bei den eingeborenen Australiern und noch bei vielen andern Naturvölkern ist von Göttern in dem uns geläufigen Sinne nichts zu finden,

und der immer und immer wieder gemachte Versuch, in die Anschauungen solch primitiver Völker die Götter der höheren Religionen auf Grund der überall vorkommenden anthropomorphen Auffassung einzelner Naturerscheinungen, wie der Wolken, der Winde, der Gestirne, hineinzudeuten, darf wohl ohne weiteres als ein Spiel mft oberflächlichen Analogien bezeichnet werden, bei dem man sich über den eigentlichen Inhalt des Gottesbegriffs überhaupt keine Rechenschaft gibt.

Gesteht man nun aber auf Grund der ethnologischen Erfahrung zu, daß es Stufen der Mythenentwicklung gibt, denen eigentliche Götter fehlen, so bleiben immerhin noch zwei entgegengesetzte Anschauungen über die Beziehung solcher „vorreligiöser" Zustände zu der Entstehung der ein wesentliches Merkmal der Religion ausmachenden Göttervorstellungen möglich. Auch stehen sie tatsächlich noch heute in der Religionswissenschaft einander gegenüber. Auf der einen Seite hält man an der Ursprünglichkeit der Gottesidee fest, betrachtet aber den Dämonenglauben samt Totemismus, Fetischismus und Ahnenkult als sekundäre und entartete Derivate. Auf der andern Seite sieht man in den Göttern Produkte einer mythologischen Entwicklung, analog etwa, wie auf politischem Gebiet der Staat aus primitiven Formen der Stammesorganisation hervorgegangen ist. Die Vertreter der ersten dieser Anschauungen huldigen einer Degenerationstheorie. Wenn die Ahnen, die in einem Kultus verehrt werden, oder die Dämonen oder endlich gar die Fetische entartete Götter sind, so ist die religiöse Entwicklung in den wesentlichsten Teilen ihres Verlaufs offenbar abwärts, nicht aufwärts gerichtet. Die Vertreter der zweiten Anschauung nehmen dagegen eine aufwärts gerichtete, progressive Entwicklung an. Wenn Dämonen, Fetische und kultisch verehrte tierische oder menschliche Ahnen früher sind als die Götter, so müssen sich diese aus jenen entwickelt haben. Auf diese Weise trennen sich die Anschauungen über die Entstehung der Götter in Entartungs- und Entwicklungstheorien.

Die Entartungstheorien scheiden sich aber wieder in zwei Gruppen. Die erste behauptet einen ursprünglichen Monotheismus, der ihr auf einer angeborenen Gottesidee oder auf einer der ge-

samten Menschheit zuteil gewordenen Offenbarung beruht. Sichtlich ist diese Annahme selbst mehr ein Glaube als eine wissenschaftliche Hypothese. Als solcher ist sie aus einem gewissen religiösen Bedürfnis heraus verständlich, und so begreift es sich wohl, daß sie uns trotz der Häufung widerstreitender Instanzen auch in neuerer Zeit immer wieder begegnet. So hat noch vor kurzem Wilhelm Schmidt, selbst ein ausgezeichneter Ethnologe, nachzuweisen versucht, daß bei den sogenannten Zwergvölkern, die man im allgemeinen den primitiven Stämmen zurechnen muß, durchaus dieser ursprüngliche Monotheismus herrschend sei. Aber er hat dies in einer Weise begründet, die sicher die Grenzen der sonst diesem Forscher eigenen kritischen Vorsicht überschreitet, so daß man sich der Überzeugung nicht verschließen kann, hier habe das eigene religiöse Bedürfnis die ethnologischen Ansichten dieses Gelehrten beeinflußt, während man doch wohl zweifeln darf, ob gerade die Degenerationstheorie geeignet ist einem solchen Bedürfnis Genüge zu leisten.[1]) Die zweite Gruppe geht davon aus, daß nicht der Monotheismus, sondern ein ursprünglicher Polytheismus die Grundlage aller religiösen Entwicklung sei. Dieser Polytheismus sei aber von frühe an aus dem Anblick des Sternenhimmels, vor allem der großen Gestirne, Sonne und Mond, entstanden. Hier sei dem Menschen zum ersten Male eine über seine eigene Sinnessphäre weit hinausreichende Welt entgegengetreten; und sie habe nun, gemäß der Vielheit der hier wirkenden Motive, die Anschauung nicht von einer Gottheit, sondern von vielen Göttern hervorgerufen. Von diesem Standpunkte aus erscheint dann im wesentlichen Gegensatz zur vorigen Anschauung die weitere Entwicklung als eine aufsteigende: der Monotheismus gilt hier als das geläuterte religiöse Erzeugnis der vorangegangenen polytheistischen Vorstellungen. Hierin bildet diese Hypothese bereits den Übergang zu den eigentlichen Entwicklungstheorien. Dennoch ist sie insofern nicht zu ihnen zu rechnen, als sie an der Ursprünglichkeit der Gottesidee festhält, und als daher auch sie diesen wesentlichen Bestandteil aller Religion als einen nicht erst

[1]) Über diesen angeblichen Monotheismus bei primitiven Völkern vgl. oben S. 78ff.

gewordenen, sondern von Anfang an in der natürlichen Anlage des Menschen gegebenen ansieht. Auch legt sie dem Übergang der vielen Götter in einen einzigen Gott einen unverhältnismäßigen Wert bei, da es immerhin zweifelhaft ist, ob der innere Wert der Gottesidee bloß an diesem numerischen Maßstab gemessen werden darf. Überdies kann es keinem Zweifel unterliegen, daß es einen absoluten Monotheismus eigentlich nur in der Philosophie gibt, und daß in der Volksreligion ein solcher wohl noch nie bestanden hat, auch nicht bei dem Volk Israel, dessen Nationalgott Jahve durchaus nicht einziger Gott im Sinne eines strengen Monotheismus ist. Wenn im Dekalog gesagt ist: „Du sollst keine anderen Götter neben mir haben," so will das nicht heißen, daß neben Jahve keine anderen Götter existieren, sondern der Israelit soll nur keine andern neben ihm verehren. Diese andern Götter sind aber die Nationalgötter anderer Volksstämme. Und jenem stehen nicht bloß diese andern Stammesgötter gegenüber, sondern in der Erzvätersage treten uns Gestalten entgegen, die die Züge bald dämonischer bald göttlicher Wesen an sich tragen. Die merkwürdigste unter ihnen ist Jakob, in dessen Persönlichkeit Legenden verschiedenen Ursprungs aus einer dem ausgebildeten Jahvekult wahrscheinlich lange vorangegangenen Zeit zusammenzufließen scheinen. Auf der einen Seite begegnet er uns als eine Art von listigem Märchenhelden in der Szene mit seinem Schwiegervater Laban, den er durch seine Zauberkunst betrügt, indem er den Hauptwurf der Lämmer dadurch für sich gewinnt, daß er ihnen Futterkästen aus halbgeschälten Holzstäben darbietet, — ein treffendes Beispiel eines sogenannten „Analogiezaubers". Auf der andern Seite ist er der Held, der den Stein am Brunnen wegwälzt, den alle Knechte Labans nicht bewegen können. Und endlich, wenn er nachts am Ufer des Flusses mit Jahve kämpft, und dieser ihn nicht besiegt bis zum Anbruch des Morgens, da kann man entweder an einen gewaltigen Titanen göttlichen Ursprungs oder vielleicht auch an den Flußdämon denken, der nach altem Volksglauben jeden, der den Fluß überschreitet, auch den Gott, mit dem Untergang bedroht. Wie mit diesen Gestalten der Erzvätersage, so verhält es sich aber schließlich zum Teil mit Jahve selbst. In

jener merkwürdigen Szene, wo er an den Terebinthen von Mamre Abraham besucht, verkehrt er mit diesem wie ein Primus inter pares. Er läßt sich von Sara einen Kuchen backen, die Füße waschen und verspricht dann dem Abraham eine reiche Nachkommenschaft. Da ist er ein Mensch unter Menschen, nur freilich der höhere, mit Zauberkraft versehene. Allmählich erst rückt der Gott in übermenschliche Ferne. An einer späteren Stelle fällt Abraham vor ihm nieder und wagt kaum, sich ihm zu nahen. Auch hier ist er aber noch eine Erscheinung auf Erden. Endlich, als er im Feuer des Dornbusches zu Moses spricht, ist nur noch seine Stimme vernehmbar. So rückt sein sinnliches Bild ferner und ferner bis zum Jahve der Propheten, aus deren Mund er redet, und denen er nur als geistiges Wesen gegenwärtig ist. Darum ist der geläuterte Jahvekult keine ursprüngliche Volksreligion, sondern ein Werk des Priesterstandes und der Propheten, das diese aus einem reichlich mit Dämonenvorstellungen untermischten und niemals ganz verdrängten Polytheismus geschaffen haben.

Läßt sich nirgends ein primärer Monotheimus nachweisen, so mag es nun naheliegen, umgekehrt in dem Polytheismus den Ausgangspunkt aller Mythologie zu sehen. In der Tat ist das bis vor kurzem wohl die allgemeine Überzeugung der Mythologen und Religionshistoriker gewesen, und sie herrscht heute noch in weiten Kreisen. Sobald man in irgendeiner Weise an der Ursprünglichkeit der Gottesidee festhält, scheint ja, nachdem der monotheistische Ursprung der Religion aufgegeben ist, diese Annahme unvermeidlich. Sie wird dann in der Regel noch mit der weiteren verbunden, die nächsten Substrate der Göttervorstellungen seien die Himmelserscheinungen. Eine Stütze hierfür erblickt man darin, daß der Sitz der Götter, von den unterirdischen abgesehen, meist in den Himmel verlegt wird. Demnach sind es besonders die großen Gestirne, die Sonne, der Mond, aber auch die Wolken und die Gewittererscheinungen, auf die, je nach der Richtung dieser Theorien bald auf die einen, bald auf die andern, der Ursprung der Götter zurückgeführt wird. Da die Himmelserscheinungen dem Menschen ursprünglich gegeben sind und, wie man meint, von frühe an sein Nachdenken erwecken, so

werden daher von seiten dieser Himmelsmythologen die Göttervorstellungen zum großen Teil als Produkte intellektueller Überlegung, demnach als eine Art primitiver Naturerklärung gedeutet, die freilich, im Gegensatz zu der späteren Wissenschaft, phantastisch, willkürlich und von den Gemütsbewegungen beeinflußt sei. In den naturmythologischen Hypothesen des verflossenen Jahrhunderts sind übrigens diese emotionalen Motive gegenüber den verstandesmäßigen allmählich zurückgetreten. Nachdem zuerst die Phänomene des Gewitters, Wolken, Donner und Blitz, als die Grundlagen des Götterglaubens gegolten, ist später die Sonne als die Verkörperung der Hauptgottheit betrachtet worden und neigt man sich gegenwärtig vor allem dem Monde zu, mit dessen wechselnden Gestalten sich leicht verschiedene mythologische Bilder assoziieren lassen. Ist doch der sprichwörtlich gewordene „Mann im Mond" ein uns noch heute geläufiges Rudiment einer solchen mythologischen Deutung. Ähnlich läßt sich in der Mondsichel ein Schwert, eine Keule, ein Schiff und noch manches andere sonst sehen, was man, wenn nicht selbst als Gott, so doch mindestens als Waffe oder Werkzeug eines solchen betrachten kann. Allmählich sollen sich dann die Götter von diesen Himmelsobjekten losgelöst haben und zu selbständigen persönlichen Wesen geworden sein. Gewissermaßen als degradierte Götter betrachtet man ferner die Helden der Heroensage. Wenn der Mythus den Helden von einem Gott abstammen oder ihn am Ende seines Lebens in den Götterhimmel eingehen läßt, so soll daher diesem Zug die dunkle Erinnerung zugrunde liegen, daß der Held überhaupt dereinst ein Gott gewesen sei. Die niederste Stufe in dieser Reihe nimmt dann der Märchenheld ein, der in letzter Instanz ebenfalls aus einem Himmelsgott hervorgegangen sein soll. Das Märchen selbst wird darum als die letzte abwärts gerichtete Phase einer Mythenentwicklung betrachtet, die in früher Vorzeit mit dem Himmelsmythus begonnen habe. Demnach nimmt die naturmythologische Schule in ihrer gegenwärtig verbreitetsten Richtung eine gesetzmäßige Entwicklung doppelter Art an. Auf der einen Seite sei der Mond das ursprünglichste Kultobjekt, dem dann die Sonne mit den Sternen und schließlich die Loslösung der

Götter von ihrem himmlischen Schauplatze folgte, wobei ihnen aber noch manche der Himmelsattribute erhalten blieben. Auf der andern Seite sei mehr und mehr eine Vermenschlichung der Götter eingetreten, die allmählich ihre himmlische Herkunft verdunkelte und sie auf diese Weise in Helden verschiedenen Grades, vom heroischen Helden der Sage bis zum kindlichen Märchenhelden, herabgedrückt habe. Dabei sind freilich diese Theorien, die auf einen primären Polytheismus ausgehen, schon dadurch einseitig, daß sie eigentlich gar nicht auf die Betrachtung der im wirklichen Volksglauben lebenden Götter und Mythen gerichtet sind, sondern sich in einer bloßen Deutung der hypothetisch vorausgesetzten ursprünglichen Vorstellungen ergehen, aus denen sie dann jene wirklichen Götter ableiten. Man glaubt dem Beruf des Religionspsychologen und Mythologen genügt zu haben, wenn man nachweisen kann, daß hinter irgendeiner mythologischen Göttergestalt ein Himmelsphänomen stecke. So hat man z. B. behauptet, alle Gegenstände, die in der biblischen Paradieseslegende vorkommen, seien von der Vorstellung des Mondes ausgegangen. Da ist das Paradies selbst der Mond. Das Flammenschwert des Engels, der das Paradies bewacht, ist die Mondsichel. Adam ist entweder der Halbmond oder der bekannte Mann im Monde. Endlich die Rippe Adams, aus der die Eva geschaffen wird, ist abermals die Mondsichel.

Daß bei dieser Behandlung, mag sie nun irgendeinmal ein wirkliches Element einer mythologischen Vorstellung richtig herausgreifen oder lediglich auf der Phantasie der Mythologen beruhen, gerade das außer Betracht bleibt, was wirklich im mythologischen Denken und in den religiösen Anschauungen des Volksglaubens lebt, ist augenfällig. Ohne Zweifel darf man annehmen, daß die Himmelserscheinungen bei der Bildung der mythologischen Vorstellungen gelegentlich als assimilative Elemente mitgewirkt, daß aber diese in ihnen allein bestanden haben, ist schon deshalb unmöglich, weil sie sich selbst da, wo sie zweifellos vorhanden sind, auf das innigste mit irdischen, der näheren Umgebung des Menschen angehörenden Motiven verbinden. Man nehme beispielsweise die Gestalt des Helios in der griechischen Mytho-

logie. Sie erinnert ja schon im Namen so unmittelbar an die Sonne, daß sie sich selbst in der weiteren Entwicklung niemals von dieser Erscheinung gelöst hat. Gleichwohl haben die Griechen unter dem Gott Helios so wenig bloß an die Sonne gedacht, wie sie in Donner und Blitz den Zeus selbst erblickten. Vielmehr sind alles das nur Attribute des Gottes. Dieser steht im Hintergrunde, und an der Vorstellung, die sich der Mensch von ihm macht, ist das Bild menschlichen Heldentums nicht weniger als der Eindruck des strahlenden Gestirns beteiligt. Bei allen diesen naturmythologischen Deutungen wird daher ein wichtiger psychologischer Vorgang übersehen, den schon die Elementarpsychologie nachweist, der aber in dem Maße wie die psychischen Prozesse verwickeltere Gestaltungen annehmen, und so vor allem auch bei der Bildung mythologischer Vorstellungen, zu steigender Bedeutung gelangt. Dieser Vorgang besteht in der assimilativen Verbindung psychischer Elemente verschiedenen Ursprungs. Kein äußeres Objekt wird so von uns aufgefaßt, wie es unmittelbar in der Wirklichkeit gegeben ist, sondern mit ihm fließen zahlreiche in uns liegende Vorstellungselemente zusammen, die seine eigenen Bestandteile teils verstärken teils verdrängen und so erst das erzeugen, was wir die „Wahrnehmung“ oder „Auffassung“ des Gegenstandes nennen. Zugleich wird dieser Vorgang der Assimilation wesentlich bestimmt durch begleitende Affekte. Zu Donner und Blitz ergänzt der in Schrecken gesetzte Mensch die Göttergestalt, die den Blitz schleudert. Er glaubt diesen Gott wirklich zu sehen, indem entweder die umgebenden Teile des Himmels in seiner Phantasie die Form eines gewaltigen menschenähnlichen Wesens annehmen, oder indem er diesen donnernden Zeus mindestens in unsicheren Umrissen hinter der Wolkendecke verborgen zu sehen glaubt, auf die Donner und Blitz seinen Blick lenken. Man erinnere sich nur solcher Erscheinungen, wie sie uns schon im gewöhnlichen Leben, ohne die Einflüsse von Furcht und Ekstase, begegnen, z. B. des lebendigen Eindrucks, den eine in Wirklichkeit fast nur in andeutenden Umrißlinien bestehende Theaterdekoration erwecken kann, um sich von dem ungeheuren Einfluß solcher assimilativer Prozesse einigermaßen Rechenschaft zu geben. Ein besonders

belehrendes Beispiel bieten hier die allbekannten sogenannten „Vexierbilder“. Da ist etwa in das Bild eines Baumschlags der Umriß eines menschlichen Angesichts oder der Kopf einer Katze gezeichnet. Zunächst sieht der unbefangene Beschauer nur den Baumschlag. Erst wenn er darauf aufmerksam gemacht wird, entdeckt er plötzlich den Kopf. Ist aber erst einmal dieses Bild entstanden, so vermag er es trotz aller Anstrengung nicht mehr zu unterdrücken. Auch hier sind es unter Umständen nur wenige undeutliche Umrisse, die das Bild wachrufen. In Wahrheit trägt der Betrachtende den Kopf zum allergrößten Teil aus seiner eigenen Phantasie in die Zeichnung hinein. Begreiflicherweise steigert sich nun eine solche Assimilation unter der Wirkung der Affekte, die die mythologische Phantasie erregen, ins Unermeßliche. Wenn neben Helios bekanntlich auch Apollo unter dem Bilde der Sonne gedacht wurde, so erschöpft hier natürlich dieses Bild noch viel weniger die Vorstellung, die sich der Grieche von dem Gott Apollo machte. Wohl aber konnte er sich vorstellen, daß dieses strahlende Gestirn einem Attribut des Gottes angehöre oder eine Äußerung seines Wirkens sei. Er konnte in der Sonne den Schild oder Wagen des Gottes, in den Sonnenstrahlen seine Geschosse sehen. Auch hier stand dann aber in unbestimmten Umrissen das Bild eines gewaltigen menschenähnlichen Gottes vor seiner Seele, das sich nun auch, je weniger der Name an das Naturphänomen geknüpft war, völlig von diesem lösen konnte.

So sind die Naturgötter, auch wo sie, wie Helios oder der blitzeschleudernde Zeus, reine Himmelsgötter zu sein scheinen, Produkte einer psychologischen Assimilation von Vorstellungselementen, bei denen schließlich die Hauptelemente aus dem irdischen Leben stammen. Darum erscheinen überall, wo der Naturmythus zu seiner vollen Entwicklung gelangt ist, die Götter in menschlicher Gestalt. Nur in einer Zeit, in die noch die totemistische Vorstellungswelt hineinreicht, kommt neben ihr oder mit ihr vermischt auch die Tiergestalt vor. Am längsten erhält sich hier, wie uns noch das ägyptische Altertum zeigt, die Menschengestalt mit dem Tierkopfe. Löst sich auch diese Verbindung des beginnenden Götterkultus mit dem vorangegangenen

Zeitalter, so bleibt als letzter Rest desselben das dem Gott als Begleiter beigegebene Tier, das schließlich zu einem bloßen Symbol wird, das die Kunst ihren bildlichen Darstellungen des Gottes beigibt. Hier mag man wohl in dem Lamm Christi eine letzte Nachwirkung jener noch halb totemistischen Stufe des Götterglaubens erblicken, die durch die „heiligen Tiere" der älteren Kulturreligionen gekennzeichnet ist. Dabei weist dieser Ausdruck zugleich darauf hin, daß ein Abglanz jener kultischen Verehrung, die dem Gott zuteil wird, auf das Tier zurückstrahlt. Wie weit aber auch diese Entwicklung der Göttervorstellungen fortgeschritten sein mag, diese selbst sind ihren wesentlichen Bestandteilen nach irdischen Ursprungs. Die Himmelserscheinungen bilden in den mythologischen Assimilationsprodukten, aus denen die Götter entstehen, Elemente neben andern oder im besten Fall auslösende Reize; und in vielen Fällen bleibt es überhaupt zweifelhaft, ob sie bei der Entstehung einer mythologischen Vorstellung mitgewirkt haben oder nicht. Ob z. B. wirklich die Mondsichel an dem Paradiesesengel mit dem feurigen Schwert beteiligt gewesen ist, oder ob sie mit ein Vorbild zur Keule des Herakles abgegeben hat, dies und vieles andere ist möglich, aber nicht nachweisbar, und sogar wo diese Beteiligung unbestreitbar ist, da bilden die Himmelserscheinungen regelmäßig solche Bestandteile der mythologischen Gesamtvorstellungen, die hinter den irdischen Motiven zurücktreten, so daß sie in den meisten Fällen aus dem Bewußtsein verschwinden. Der Beweis für diese vorherrschende Bedeutung der irdischen Umwelt liegt ja schon darin, daß selbst die Himmelsgötter als Menschen oder menschenähnliche Wesen gedacht werden, wie ja auch hauptsächlich die Erde der Schauplatz ist, auf dem diese Götter wirken.

So ist denn an die Stelle dieser von der Ursprünglichkeit der Göttervorstellungen ausgehenden Konstruktionen mehr und mehr die entgegengesetzte Tendenz getreten: die Götter sollen sich aus niedrigeren Formen des mythologischen Denkens entwickelt haben. Hier gibt es dann zwei Arten der Interpretation. Die eine, die ältere, ist die Ahnentheorie. Sie ist eine spezifische Abart des Animismus: die Seele eines Ahnen wird zum

Gott; in dem Gott wird daher ursprünglich der Ahne verehrt. Man stützt sich dabei in erster Linie auf die tatsächlich bei vielen Völkern noch heute geübte Ahnenverehrung. Selbst bei den Israeliten hat man eine solche als eine dem späteren Jahvekult vorangehende Form angenommen. Erscheinen doch die Erzväter Abraham, Isaak und Jakob als die Ahnen der späteren Stämme Israels. Bedeutsamer noch sind die in China und Japan seit uralter Zeit verbreiteten Ahnenkulte. Gleichwohl bilden diese Kulte überall, wo sie vorkommen, mehr oder minder hervortretende Bestandteile weiter reichender mythologischer und religiöser Anschauungen. Auch diese Theorie ist daher eine willkürliche Konstruktion, die auf der von vornherein sehr unwahrscheinlichen Voraussetzung ruht, alle Mythologie und Religion müsse schließlich aus einer einzigen Quelle abzuleiten sein. Wenn z. B. behauptet wird, ein Zeus oder Jahve seien zu Göttern erhobene menschliche Ahnen gewesen, so ist das eine vollkommen willkürliche, nirgends durch die Tatsachen bestätigte Annahme.

Eine andere Theorie, die ebenfalls die Götter oder wenigstens die gewöhnlich zu den Göttern gezählten Wesen aus primitiveren mythologischen Vorstellungen abzuleiten sucht, ist endlich von dem hervorragendsten Vertreter der Religionswissenschaft unter den neueren klassischen Philologen, von Hermann Usener, entwickelt worden. Man könnte sie wohl, im Gegensatz zur Seelen- und Ahnentheorie, als die Dämonentheorie des Ursprungs der Götter bezeichnen. Auch Usener geht davon aus, daß nicht die hohen Himmelsgötter die ersten gefürchteten oder in einem Kultus verehrten höheren Wesen gewesen seien, sondern andere vergänglichere Gottheiten. Aber er betrachtet diese dämonenartigen Wesen immerhin als primitivere Götter und gliedert so die Entwicklung der Götter in drei Stufen. Die erste werde von „Augenblicksgöttern“ eingenommen. Irgendeine Erscheinung, z. B. ein Blitzstrahl, ein Donnerschlag, werde als etwas Göttliches gefühlt. Doch indem der Eindruck vergeht, bleibe diese mythologische Vorstellung ein Augenblicksgott. Dann folgt als zweite Stufe eine Periode, wo eine dämonische Macht an einen bestimmten Ort gebunden wird, worauf sich dann an solche Lokalgötter andere anschließen,

die zu einem Stamm, einem Beruf oder zu einem sonstigen sozialen Verband als deren Schutzmächte in Beziehung treten. Auf einer dritten Stufe wird endlich dieser „Sondergott" zum eigentlichen Gott, indem er einen persönlichen Charakter annimmt. Diese Götter der dritten Stufe nennt daher Usener „persönliche Götter".

Obgleich diese Theorie ohne Zweifel mehr als die Ahnentheorie mit gewissen allgemeinen Zügen der Mythenentwicklung übereinstimmt, so ist doch vor allem gegen sie einzuwenden, daß sie von dem Begriff des Gottes einen Gebrauch macht, der überaus verschiedene mythologisch-religiöse Elemente zusammenfließen läßt. Insbesondere ist der sogenannte Augenblicksgott weder ein Gott im eigentlichen Sinne des Wortes noch selbst ein Dämon, sondern entweder ein einzelner furchterregender Eindruck oder auf einer weiteren Stufe eine einzelne Lebensäußerung eines Dämons oder eines Gottes. Die Griechen bezogen den Blitzstrahl auf Zeus, den Blitzeschleuderer. Auf einer primitiveren Stufe sieht der nordamerikanische Indianer in Blitz und Donner die Wirkungen eines in den Wolken verborgenen Dämons. In beiden Fällen werden in der augenblicklichen Erscheinung weder die Götter noch die Dämonen selbst gesehen. Daß jemals solche den Göttern und Dämonen beigelegten Attribute oder Handlungen als selbständige Wesen, wenn auch nur von momentaner Dauer, existiert hätten, dafür gibt es in der ganzen Mythengeschichte nicht den Schatten eines Beweises. Dagegen sind die sogenannten „Sondergötter" nach allen ihren Eigenschaften Dämonen, nicht Götter. Sie haben keine persönliche Existenz; sie werden darum auch gar nicht in einer bestimmten Gestalt gedacht, da letzteres immer irgendwie den Charakter des Persönlichen mit sich führt. Vielmehr sind sie eigentlich nur die objektivierten Affekte der Furcht und des Schreckens. In diesem Sinne sind die Gespenster, die unsichtbaren oder gelegentlich auch als phantastische, aber fortwährend veränderliche Tierformen gedachten zauberhaften Krankheitserreger Dämonen, nicht Götter, und dasselbe gilt von der Schar der Naturdämonen, die in Feld und Wald, um Flüsse und Schluchten ihr Wesen treiben. Wo ihnen der Mythus bestimmte Gestalten gegeben hat, da entbehren diese ganz der individuellen persönlichen

Züge. Das schließt natürlich nicht aus, daß in einzelnen Fällen diese unbestimmten Züge sich zu einem individuellen Wesen fixieren können. Damit ist dann aber stets zugleich die Grenze des Gebiets der sogenannten Sondergötter überschritten; solche Wesen wie der griechische Pan oder die germanische Hel sind bereits zu eigentlichen Göttern geworden, wenn ihnen auch aus ihrer dämonenhaften Vergangenheit eine ihrem unmittelbaren Ursprung aus einem bestimmten Affekt entsprechende Monotonie des Charakters anhaftet. Sicherlich ist daher bei der Göttervorstellung überhaupt auf das Merkmal der Persönlichkeit das entscheidende Gewicht zu legen. Die Götter sind persönliche Wesen, in deren Charakter sich die Eigenart des Volkes spiegelt, das sie geschaffen hat. Der Gott Jahve der Israeliten steht so als der ernste, den Ungehorsam bedrohende, aber nicht minder seine Getreuen belohnende Gott in deutlichen Zügen vor unsern Augen. Noch eindrucksvoller erscheint diese persönliche Eigenart, wo eine Vielheit von Göttern zur Ausbildung verschiedener und zum Teil entgegengesetzter Eigenschaften herausfordert. Wie charakteristisch treten so die Götter der Griechen einander gegenüber! Jeder Gott hat sich hier unter der Mithilfe der Dichtung zu einer sicher gezeichneten Persönlichkeit gestaltet, die dann auch die bildende Kunst in dieser Eigenart festhält. So liegt der Fehler jener Dämonen- oder, wie man sie auch nennen könnte, Dreistufentheorie eben darin, daß sie die Wesensunterschiede zwischen Gott und Dämon beseitigt und damit als Hauptmerkmale für die zurückbleibende Mannigfaltigkeit von Götterbegriffen nur das äußerlichste der Dauer festhält. Denn der „Augenblicksgott“ ist lediglich durch seine rasche Vergänglichkeit gekennzeichnet; der Sondergott ist der etwas stabiler gewordene Augenblicksgott, der aber immer noch nicht beharrlich genug ist, um persönliche Eigenschaften zu entwickeln; der eigentliche oder persönliche Gott verdankt endlich das ihn auszeichnende Merkmal nur der Beharrlichkeit seiner Eigenschaften. So fehlt es hier infolge dieser Vermischung der Begriffe Gott und Dämon gerade an dem, was für die psychologische Untersuchung das Wesentlichste ist, an der Beantwortung der Frage: welches sind die inneren Eigenschaften, die den Gott

im eigentlichen und allein wahren Sinne des Wortes von Dämonen, Ahnen, Seelen, kurz von allen andern Gebilden des mythologischen Denkens unterscheiden?

Damit kommen wir zu der Frage, die uns der Entstehung der Götter näher führt: welches sind die Merkmale, die wir einer mythologischen Vorstellung zuschreiben, wenn wir sie als die eines wirklichen Gottes anerkennen sollen? Wir können dieser Frage auch die konkretere Form geben: welche Merkmale zeichnen den Gott aus gegenüber dem Dämon, der noch kein Gott ist, weil ihm die Persönlichkeit fehlt, und gegenüber dem Helden, der nach der Anschauung dieses Zeitalters, in welchem die Götter entstehen, dem Gott einigermaßen nahekommt, aber doch noch Mensch ist? Oder, kurz ausgedrückt: wie scheidet sich der Gott vom Dämon und vom idealen Menschen? Die Kriterien zur Beantwortung dieser Frage geben uns die Eigenschaften an die Hand, die überall dem Gotte zugeschrieben werden, wo überhaupt ein vollkommener Göttermythus und eine auf diesen gegründete Religion zur Ausbildung gelangt ist. Der Gott ist jederzeit durch drei Merkmale ausgezeichnet. Erstens: sein Wohnort ist ein anderer als der des Menschen. Er kann sich gelegentlich dem Menschen auf Erden nahen, aber dies geschieht nur ausnahmsweise. An sich lebt der Gott in einer andern Welt. In diesem Sinne ist die Vorstellung eines „Jenseits“ eng an die der Götter geknüpft. In der Regel ist dies Jenseits die Himmelswelt. Aber auch in den Luft- und Wolkenregionen zwischen Himmel und Erde, auf hohen Bergen, auf fernen Inseln, endlich unter besonderen Bedingungen in der Erdtiefe können die Götter wohnen. Zweitens: die Götter führen ein vollkommenes, im ganzen den Übeln und Gebrechen des irdischen Daseins entrücktes Leben. Als vollkommen gilt aber zu jeder Zeit in erster Linie ein Leben ohne Tod und ohne Krankheit. Daraus entwickelt sich allerdings allmählich die Vorstellung von etwas, was noch vollkommener ist als dieser bloß negativ bestimmte Begriff eines unvergänglichen und schmerzlosen Daseins. Aber hier beginnen dann zugleich die Vorstellungen zu schwanken, so daß schließlich jene beiden Eigenschaften, daß sie keinen Tod und keine Krankheit kennen, den Göttern als dauerndste verbleiben. Doch kommen

in diesem Fall ebenso wie bei den überirdischen Wohnsitzen gelegentlich Ausnahmen vor. In die griechische wie in die germanische Göttersage reicht die an die menschliche Natur der Götter gebundene Vorstellung herein, daß sie eine besondere Speise und einen besonderen Trank besitzen; und namentlich die germanischen Götter vermögen ihr vollkommenes Leben nur zu erhalten, wenn sie auch in ihrem Bedürfnisse an Trank und Speise das menschliche Maß weit überschreiten. Immerhin ist das nur ein nebensächliches Motiv. Entscheidender ist das andere, daß, wenn durch irgend einen unglücklichen Zufall Speise und Trank abhanden kommen, die Götter schwinden und dem allgemeinen Lose menschlichen Daseins, dem Tode, entgegengehen. Auch abgesehen hiervon ragt übrigens in die germanische Sage oder mindestens in die aus ihr hervorgegangene Dichtung das Motiv des Untergangs der Götter und einer neu entstehenden Götterwelt hinein. Daß dieses Motiv ein ursprüngliches sei, ist freilich nicht anzunehmen. Wissen wir doch, daß alle Traditionen über die germanische Göttersage aus christlicher Zeit stammen. Mochten die alten Skalden wie die Geschichtsschreiber, die in der Sage ein Stück wirklicher Geschichte erblickten, noch so sehr bemüht sein, die Erinnerung an diese vergangene Welt für kommende Geschlechter zu bewahren, so konnten sie es doch kaum vermeiden, das Überlieferte mit manchen christlichen Vorstellungen zu vermischen, und namentlich das Bild einer „Götterdämmerung“ mußte ihnen angesichts des wirklichen Untergangs der einstigen Götter fast unvermeidlich sich aufdrängen. Immerhin liegt darin ein Zug, der an die Menschenähnlichkeit der Götter geknüpft ist, da hier auch das Schicksal des Todes, freilich im Widerstreit mit der ursprünglich ihnen zuerkannten Unsterblichkeit, auf die Götter übertragen wird. Dies führt uns zu dem wichtigsten Merkmal, das auf eben diese Beziehung des Wesens der Götter zu dem des Menschen gegründet ist. Der Gott ist eine Persönlichkeit, er hat einen bestimmten persönlichen Charakter und einen Willen, der von jenem seine Richtung empfängt, und nach dem er Gunst oder Ungunst den Sterblichen schenkt. Er besitzt aber diese rein menschlichen Eigenschaften ebenfalls in einem zur Vollkommenheit gesteigerten

Grade: sein Wollen ist wie der Affekt, aus dem es entspringt, und die Einsicht, die seine Entschlüsse leitet, von übermenschlicher Macht. Gleichwohl ist diese Macht keine Allmacht. Dies verbietet schon die Vielheit der Götter, deren jedem eine bestimmte Wirkungssphäre zugewiesen ist. Das verbietet aber vielfach auch die ebenfalls vom Menschen auf diese überirdische Welt übertragene Vorstellung eines Schicksals, einer unpersönlichen, hinter dem Willen der Götter wie der Menschen stehenden Gewalt, die hier aus dem alten Dämonenglauben in den Götterglauben herüberreicht. Allerdings nimmt schon der polytheistische Mythus einen Anlauf zur Beseitigung dieser Schranke, indem er, auch hier die Verhältnisse der menschlichen Ordnung auf den Götterstaat übertragend, einen Fürsten dieses Götterstaates, einen obersten Gott schafft, der über Götter und Menschen gebietet. Aber wiederum bringt es diese Projektion menschlicher Verhältnisse in den Götterhimmel mit sich, daß dieser Häuptling unter den Göttern kein unumschränkter Herrscher ist. Teils steht neben ihm die Ratsversammlung der übrigen Götter, teils lauern selbst hinter ihm jene dämonischen Mächte, die die Götter, als die Dämonenwelt ihnen weichen mußte, nicht endgültig vernichten konnten. Denn auch hier gilt: was im Volksglauben lebt, muß im Mythus sein Substrat bewahren. Die Entstehung der Götter hat nirgends die Dämonen völlig vertilgen können. Nur daß sich diese, der Macht der Götter entsprechend, zum Teil ebenfalls zu gewaltigen, wenngleich fortan unpersönlichen Schicksalsmächten entwickelt haben.

Diese drei Merkmale, der besondere Wohnort, die Unvergänglichkeit, die übermenschliche und doch zugleich menschliche Persönlichkeit, sind es nun, die abgesehen von dem Tribut, die das letzte dieser Merkmale, die Menschlichkeit, auch von den Göttern fordert, den Gott scheiden einerseits von dem Dämon, der, so mächtig er sein mag, dieses Attributs der Persönlichkeit entbehrt, und anderseits von dem durch und durch menschlichen Helden, der in Wohnort und Lebensdauer, in der Unterwerfung unter Krankheit und Tod das allgemein menschliche Schicksal teilt. Eben darum steht aber zwischen dem Dämon und dem Helden der Gott, während er doch durch die Verbindung ihrer Eigenschaften über beide erhaben

ist. Der Dämon in dem Sinne, den die Griechen diesem Worte gegeben haben, ist ein Grundbestandteil aller Mythenbildung, und es ist kein Zweifel, daß er den Göttern lange vorausgeht, sofern wir von diesen die ihnen unberechtigterweise zugezählten unbestimmten und vorübergehenden Personifikationen von Naturerscheinungen, wie von Felsen, Bergen, Wolken, Sternen usw., die weit verbreitet schon bei Naturvölkern vorkommen, ausschließen. Als Dämon entweicht nach einem selbst unter Kulturvölkern nicht ganz verschwundenen Glauben die Seele aus dem Leichnam, ein Dämon ist das irrende Gespenst, Dämonen wohnen in der Tiefe oder in der Nähe der Flüsse, in einsamen Schluchten, in Wäldern und Feldern, auf und unter der Erde, meist als drohende, zuweilen auch als glückbringende Mächte, immer aber als völlig unpersönliche Verkörperungen der Affekte der Furcht und des Hoffens, aus denen sie unter der assimilativen Mitwirkung äußerer Natureindrücke entstanden sind. Die Dämonen sind daher meist irdische Wesen oder hausen nahe der Oberfläche der Erde: das fernste Gebiet, in das sie verlegt werden, bieten mit wenigen Ausnahmen die Wolken, vor allem die dunkle Regen- und Gewitterwolke. Dagegen können zwar die Gestirne dämonische Kräfte entfalten, wie dies ja auch die Götter tun; aber der Klasse der eigentlichen Dämonen bleiben sie in der Regel ferne: dazu sind diese Himmelserscheinungen zu beharrlich oder zu regelmäßig in ihren Veränderungen und Bewegungen. Da das Walten der Dämonen an den Menschen gebunden ist, so sind sie naturgemäß zunächst seine Mitbewohner auf Erden. Für gewöhnlich unsichtbar nehmen sie erst im nächtlichen Dunkel und vor allem unter dem Einfluß gesteigerter Affekte sinnlich wahrnehmbare Gestalt an. Zuweilen sieht man sie nicht, kann sie aber hören. Erst in der Erzählung, die über nicht unmittelbar gegenwärtige dämonische Wesen berichtet, gewinnen sie festere Formen. So gibt schon der Seelenglaube, den die Furcht vor dem unheimlichen Wirken der abgeschiedenen Seele unmittelbar zu einer Abart des Dämonenglaubens macht, der Seele die Gestalt des Vogels, der Schlange und anderer spezifischer „Seelentiere“; und so werden die im Innern des kranken Körpers verborgenen Krankheitsdämonen meist in phantastischen Tieren dargestellt, die in

ihren ungeheuerlichen Formen die furchtbare Not und die quälenden Schmerzen der Krankheit widerspiegeln. Diese Tiere bedrängen die Atmung, durchbohren und zerfleischen die Eingeweide. So objektiviert sich in diesen Wesen gleichzeitig die Qual der Krankheit und die Furcht, die das Gebaren des Kranken seiner Umgebung einflößt. Nicht minder kann aber der Eindruck der Einöde, des dunkeln Waldes, einsamer Schluchten oder das Entsetzen bei herannahendem Sturm die zunächst unsichtbaren Dämonen zu bestimmten Gestalten verdichten. Von diesen starken Erregungen geht dann bei einem entwickelteren Natursinn, wie er sich im Heldenzeitalter zu regen beginnt, diese Verkörperung der Stimmung auch auf die friedliche Landschaft über, wo sie nun zu freundlicheren Gebilden wird, oder bei denen sich mindestens die Furchtbarkeit des ursprünglichen Dämons zum neckischen Zauber ermäßigt. So entstehen die Satyrn, die Silvane und Pane, die Kobolde, die Riesen und Zwerge, Elfen und Feen usw., lauter Wesen, bei denen schon die Vielzahl, in der sie vorkommen, die Persönlichkeit ausschließt, während ihr Gattungscharakter treu die Gemütsstimmung ausdrückt, die zu ihrer Entstehung Anlaß gab. Die Individualisierung einzelner aus dieser Gruppe herausgegriffener Wesen ist im allgemeinen erst ein Werk der Dichtung, wobei es aber auch dieser nicht ganz gelingt, das Typische, das nun einmal dem Dämon eigen ist, zu verwischen. Auf diese Weise ist der Gegensatz des Gattungsmäßigen und der individuellen Persönlichkeit das charakterische Unterschiedsmerkmal zwischen Dämon und Gott. Ein Kobold gleicht dem andern, eine Nymphe der andern, daher die Sprache für alle diese Wesen die Pluralform zu gebrauchen pflegt. Diese Vielheit bringt es aber zugleich mit sich, daß sie, falls nicht besonders starke Affekte auch die Phantasie lebhafter erregen, nur in unbestimmter Form vorgestellt werden, oder daß sie sogar nur in einem eigentümlichen Gefühlston vertreten sind, der an bestimmte Orte oder Anlässe gebunden ist, wie die Laren, Manen und Penaten der Römer und die ihnen ähnlichen, bei zahlreichen Völkern verbreiteten Schutzgeister der Häuser und Felder. Einzelne dieser Schutzgeister stehen dem Ahnenkult nicht allzu ferne. Darin spricht sich aber nur aus, daß

auch der kultisch verehrte Ahne noch dicht an das Gebiet der Dämonen heranreicht und nur in einzelnen Fällen, wo die Erinnerung die Züge eines besonders hervorragenden Vorfahren treuer bewahrt hat, einen persönlicheren Charakter gewinnt. Damit ist dann aber die Bedingung gegeben, die der Entstehung der Götter zugrunde liegt. Diese Bedingung besteht überall in der Verbindung des Dämonischen mit dem Heldenhaften. Der Gott ist Dämon und Held zugleich; aber indem das Dämonische in ihm sein Heldentum ins Übermenschliche steigert, und indem der persönliche Charakter, den er dem Helden entlehnt, das unbestimmte und unpersönliche Wesen des Dämons beseitigt, erhebt er sich über diesen: der Gott selbst ist weder Held noch Dämon, weil er beider Eigenschaften in ideal gesteigerter Form in sich schließt.

Was die Dämonen den Göttern nahebringt, das ist vor allem die zauberhafte Macht, die sie ausüben. Der Krankheitsdämon foltert und vernichtet den Menschen; die Wolkendämonen bringen ihm Regen und den Feldern Segen, oder sie sinnen Verderben, wenn der Regen dem ausdörrenden Sonnenbrand keinen Einhalt tut. Mit Zauberbeschwörungen und Zauberzeremonien können diese Dämonen gewonnen oder, falls sie erzürnt sind, versöhnt werden; darum ist ihr eigenes Tun zauberhaft und nach den Wirkungen, die es hervorbringt, übermenschlich. Aber in ihrem flüchtigen, der Persönlichkeit entbehrenden Charakter sind sie zugleich untermenschlich, und indem bei ihrer Bildung die Affekte der Furcht und des Schreckens überwiegen, treten sie, wie sie zumeist den Menschen feindlich gesinnt sind, so auch in den mythologischen Vorstellungen vielfach in einen Gegensatz zu der Götterwelt, von deren Kampf mit den Naturdämonen die Kosmogonien aller Kulturvölker erfüllt sind. Indem sich dieser Gegensatz mit dem Gefühlskontrast des Dunkels und des Lichten, Strahlenden verbindet, werden die gewaltigen Naturdämonen mit Vorliebe auch in finstere Abgründe verwiesen, aus denen sie nur zeitweise, etwa in den Gewitterwolken, sich zum Himmel erheben. Der Sitz der Götter aber ist in den lichten Himmelsräumen, und sie selbst werden zu Lichtwesen, an deren Walten die harmonische Ordnung der Natur

ebenso wie das Glück des Menschen gebunden ist. In dem Kampf, den die Götter mit den Dämonen führen, können sich dann freilich einzelne unter diesen Gestalten, wie der persische Ahriman, der jüdisch-christliche Satan, zu Gegengöttern entwickeln. Doch für den dem Dämon fast unvertilgbar anhaftenden Mangel der Persönlichkeit ist es bezeichnend, daß selbst diesen Gegengöttern der Finsternis und des Bösen ein Zug fehlt, der zur Ausprägung der vollen Persönlichkeit unentbehrlich ist: das ist der Wechsel der Motive und die Fähigkeit diesem Wechsel gemäß den eigenen Willen zu bestimmen. Darin wirkt auch hier der Ursprung des Dämons aus dem einen Motiv des Schreckens nach.

Ganz anders als der Dämon steht der Held dem Gott gegenüber. Mehr noch als der Gott ist er das volle Gegenbild des Dämon. Denn er ist der Mensch selbst in idealer Gestalt, allen menschlichen Schicksalen unterworfen, der Krankheit wie dem Tode, den Seelenleiden wie den Leidenschaften; nur bewegen sich alle diese Erscheinungen auf einem erhabeneren Schauplatz, als das gewöhnliche Menschenleben ihn bietet. Das Leben wie der Tod des Helden ziehen weithin ihre Kreise, seine Taten erstrecken ihre Wirkungen in ferne Länder und Zeiten. Aber gerade weil der Held der ideale Mensch selbst ist, zeigt er um so ausgeprägter die Eigenschaft, die dem Dämon abgeht: die Persönlichkeit. Das schließt natürlich nicht aus, daß sein Charakter typische Unterschiede und Gegensätze zeigt. Doch auch darin ist eben der Held nur das ideale Abbild des Menschen, dessen Charakter bei aller Eigenart der Einzelpersönlichkeit doch zugleich solch typischen Formen sich einzuordnen pflegt. So stellt die Sage dem starken, alles überwältigenden den klugen, durch feingesponnene List den Feind besiegenden Helden gegenüber; so dem alten, in Weisheit und Erfahrung überlegenen den in ungebrochener Jugendkraft und stürmischer Leidenschaft den Gegner niederwerfenden. Daneben fehlt nicht der Böses sinnende Held, den aber nur um so mehr der scharf ausgeprägte persönliche Charakter kennzeichnet.

Überblickt man alle diese Heldengestalten in ihren typischen wie in ihren individuellen Zügen, und vergleicht man sie mit den

neben ihnen stehenden Göttern, so springt in die Augen, daß es nicht unmittelbar der Mensch ist, nach dessen Vorbild der Gott geschaffen wurde, wohl aber der Held, der Mensch in seiner idealen Gestalt, der dem Gott gerade die Eigenschaften mitteilt, die dem Dämon von Anfang fehlen, unter ihnen vor allem die der Persönlichkeit, des selbstbewußten, von mannigfachen und oft widerstreitenden Motiven bewegten Wollens. Diese Vielheit der Motive steht mit der Vielheit der Götter in enger Beziehung. Sie ist nicht eine zufällige Eigentümlichkeit, die mit dem Götterglauben verbunden sein oder ihm fehlen kann; sondern der Polytheismus ist das notwendige Durchgangsstadium zur Entwicklung der Gottesidee, wie denn auch der niemals völlig vom Mythus zu lösende Volksglaube stets an der Vielheit göttlicher Wesen festhält. Darum ist der wirkliche Monotheismus ein Erzeugnis der philosophischen Weiterbildung der Gottesidee, die dann auch auf die unter dem Einflusse der überlieferten Glaubensanschauungen stehende theologische Spekulation eingewirkt hat, ohne daß sie jedoch imstande gewesen wäre, den der Gottesvorstellung von Anfang an immanenten polytheistischen Trieb zu überwinden. Dieser Trieb steht unter zwei Motiven: das eine ist ein äußeres, und darum trotz seiner großen Wichtigkeit für die Anfänge der religiösen Entwicklung vergängliches: es besteht in der Vielheit der Naturerscheinungen, die aus dem Naturmythus auf die Götter herüberwirken. Gewichtiger und von dauernderer Wirkung ist das zweite innere Motiv: es besteht in der Vielheit der seelischen Bedürfnisse, die in den Göttern nach Gestaltung streben. So wenig es einen einzigen Heldentypus gibt, so wenig kann es ein einziges Götterideal geben. Vielmehr, wie das Heldentum die Mannigfaltigkeit menschlichen Strebens auf einem erhöhten Schauplatz zur Darstellung bringt, so erhebt hinwiederum die Götterwelt das Heldentum auf eine nochmals erhöhte Stufe. Daß die mythologische Phantasie das Heldenideal noch einmal überbietet, das wird aber nur möglich, weil in dem Augenblick, wo das Heldenideal sich ausbildet, das Streben, den Helden über die Grenzen des Menschlichen zu steigern, von selbst zu der Verbindung mit der Dämonenvorstellung führt. Denn solch ein übermenschliches Wesen, zauber-

haft und unberechenbar, auf rätselvolle Weise in den Lauf der Natur wie in das menschliche Schicksal eingreifend, ist eben der Dämon. Aber er entbehrt der vertrauten menschlichen Züge, die den Helden nicht nur zu einem Gegenstand der Furcht, sondern auch der Bewunderung und der Liebe machen. So vollzieht sich in der Verschmelzung von Held und Dämon die größte und letzte mythologische Schöpfung, die zugleich die Geburtsstunde der Religion im eigentlichen und im Grunde allein wahren Sinne des Wortes ist: die Entstehung der Götter.

Hiernach sind die Götter aus zwei Faktoren zusammengesetzt. Der eine, der dämonische, ist von lange her überkommen, da er bis in die Anfänge des mythologischen Denkens zurückreicht; der andere, der heldenhafte, wird in dem Augenblick wirksam, wo das Bild des Helden entsteht. Darin liegt nun auch eingeschlossen, daß diese Vorstellungen ebensowenig plötzlich hervortreten, wie sie unwandelbar dieselben bleiben, sondern daß sie einer allmählichen Entwicklung unterworfen sind. Der Weg dieser Entwicklung ist aber durch das Verhältnis, in dem jene beiden Faktoren zueinander stehen, vorgezeichnet. In den frühesten Göttervorstellungen überwiegt durchaus noch das Dämonische; die persönlichen Züge sind wenig, die zauberhaften um so mehr ausgebildet. Dann tritt das Heldenhafte in den Vordergrund, und schließlich wird es so vorherrschend, daß selbst die Zauberkraft des Gottes mehr als eine Folge seiner heldenhaften Macht denn als ein Rest dämonischen Wesens erscheint, das ihm von seinem Entstehungsmomente her eigen ist. Bezeichnend für diese Wendung ist es auch, daß nun, je mehr der Gott seine ursprüngliche Dämonennatur von sich abtut, ihm dienende Wesen beigegeben werden, die noch ganz diese Natur bewahrt haben, und die teils die Vollstrecker der göttlichen Befehle, teils aber auch, an die den Göttern vorangehende Dämonenzeit zurückerinnernd, den Göttern selbst durch die ihnen eigene Zaubergewalt überlegen sind. Indem zwischen diesen Wesen, die aus der den Göttern vorangegangenen Dämonenzeit zurückblieben, ebenso wie zwischen den Helden und den Göttern, letzteres besonders in Gestalt der zu ihnen erhobenen Heroen, Übergänge stattfinden können, wird das Reich

der Götter immer mannigfaltiger, indes zugleich auf dem Höhepunkt seiner Entwicklung alle die Zwischenstufen erhalten geblieben sind, die es durchlaufen hat. Neben den Göttern herrschen noch, bald wider sie streitend, bald ihnen untertan, bald, wie in den Urzeiten des mythologischen Denkens, ohne von den Göttern zu wissen, die Dämonen. Nicht minder ist der Held ein unentbehrliches Komplement der Götter. Mit dem Untergang des Heldenzeitalters schwindet daher auch die Götterwelt, um religiösen Entwicklungen Platz zu machen, die aus dem Götterglauben entstanden sind, selbst aber die ursprünglichen Träger dieses Glaubens, die Götter, eingebüßt haben oder sie doch nur in stark verwandelter Gestalt bewahren.

Diese Zugehörigkeit zum Heldenzeitalter spricht sich schließlich auch noch darin aus, daß die Beziehungen der Götter durchaus die Verhältnisse der politischen Gesellschaft widerspiegeln, wie sie sich vom Beginn des Heldenzeitalters an entwickelt haben. Auch die Götterwelt bildet einen Götterstaat. Höchstens in die Anfänge reichen in den Stammesgöttern der verschiedenen Völker die Spuren der alten, dem Staate vorangegangenen Stammesverfassungen. In der Oberherrschaft eines einzigen Gottes wandert aber der Herrschaftsgedanke, der den Staat begründet, auch in die Götterwelt, sei es, daß dieser herrschende Gott über ein dienendes Heer von Dämonen und Untergöttern gebietet, sei es, daß er eine Reihe selbständiger Götter zur Seite hat, die teils eine dem irdischen Herrscher zur Seite stehende Ratsversammlung, teils in den verschiedenen Funktionen, die ihnen beigelegt werden, eine Art himmlischer Beamtenschaft repräsentieren. Schließlich spiegelt sich noch die Vielheit unabhängiger Staaten in einer Mehrheit unabhängiger Reiche, die von Göttern regiert werden, und die nach den Hauptgebieten sich scheiden, die das menschliche Interesse in Anspruch nehmen. Bei ihrer Ausbildung werden dann die frühe schon als assimilative Elemente vorhandenen Naturerscheinungen wirksam. Den lichten Himmelsgöttern treten die in der dunkeln Tiefe wohnenden unterirdischen Götter gegenüber, zu denen sich für den Strand- und Inselbewohner noch der Beherrscher der Meerflut hinzugesellt, dessen Bedeutung aber hinter jener der

Herrscher der Ober- und der Unterwelt zurücktritt, so daß sich auch das ihm untergeordnete Reich nicht zu klar ausgeprägten Götterpersönlichkeiten erhebt, sondern allezeit ein mehr dämonenhaftes Wesen bewahrt. Um so bedeutsamer treten mehr und mehr die Gegensätze der Ober- und Unterwelt als der beiden Reiche hervor, zwischen denen das eigene Schicksal des Menschen eingeschlossen liegt. In die Unterwelt einzugehen, ist ihm nach seinem Tode beschieden; sich aus dem Dunkel dieser Welt der Toten zum Himmel und zur Unsterblichkeit der Himmelsgötter zu erheben, wird sein Begehren. So eröffnet sich ein Kreis von Wechselbeziehungen des Götterglaubens mit dem Seelenglauben, der in seiner Fortbildung noch weit über das Heldenzeitalter hinausreicht, und der uns mit Rücksicht auf die Mannigfaltigkeit der hier sich mischenden Motive unten näher beschäftigen wird.

12. Die Heldensage.

Indem die Götter als Persönlichkeiten gedacht werden, deren jede mehr oder minder ausgeprägte Eigenschaften des Charakters besitzt, ist damit von selbst gegeben, daß die Belebung einer Naturerscheinung, wie etwa die Vorstellung der untergehenden Sonne als eines Wesens, das von einem finsteren Wolkendämon verschlungen wird, an und für sich noch keine Göttervorstellung genannt werden kann. Wie der Charakter eines Menschen nur aus der Art zu erkennen ist, wie er auf das von ihm Erlebte reagiert, so bekundet sich auch das Wesen eines Gottes erst in seinem Handeln und Wirken und in den Motiven, von denen sein Handeln bestimmt wird. Nicht in einem einzelnen mythologischen Bild, sondern in dem Mythus, in der mythologischen Erzählung, in die der Gott als mitwirkende Persönlichkeit eingreift, findet daher der Charakter des Gottes selbst seinen Ausdruck. Der Mythus, in dem die Göttervorstellungen zur Entwicklung kommen, ist aber bezeichnenderweise nicht die Göttersage in der eigentlichen Bedeutung dieses Wortes, sondern die Heldensage, die eben, sobald neben den Helden auch Götter in die Handlung eingreifen, Helden- und Göttersage zugleich ist. Die spezifische Göttersage, die nur Götter und

Dämonen zu Trägern ihrer Handlung hat, ist, wie wir unten sehen werden, erst sekundären und späteren Ursprungs, und sie ist daher nicht die Quelle, an die wir uns wenden dürfen, wenn wir über den ursprünglichen Charakter der Götter Aufschluß gewinnen wollen. Auch in diesem Umstand liegt schon ein äußeres Zeugnis dafür, daß nicht die Götter den Helden, sondern umgekehrt die Helden den Göttern vorausgehen, oder daß sich mindestens, wie wir uns treffender ausdrücken, das Bild der Götterpersönlichkeit in steter Wechselwirkung mit dem der Heldenpersönlichkeit entwickelt hat, so jedoch, daß dabei im einzelnen der Held erst dem Gott den Weg bahnt, nicht umgekehrt.

Wie aber entsteht die Vorstellung des Helden? Ist sie eine freie und völlig neue Schöpfung dieses Zeitalters, die bloß an wirklich geschaute Vorbilder menschlicher Tüchtigkeit sich anlehnt? Oder hat sie ihre Vorstufen in der vorangegangenen Zeit? In der Tat ist unbedingt diese zweite Frage mit ja zu beantworten. Der Held ist auch dieser vorangegangenen Zeit nicht unbekannt. Aber es ist hier nicht der Held in der besonderen Bedeutung des Wortes, die ihm erst das Heldenzeitalter gegeben hat, sondern es ist der Märchenheld, wie wir mit einer rückwärts gerichteten Anwendung des Heldenbegriffs ihn nennen, der uns auf jener früheren Stufe begegnet. Aus ihm sehen wir auf der Schwelle des Heldenzeitalters den eigentlichen Helden entstehen. Jener bildet ebenso den Mittelpunkt des Mythenmärchens, dieser ursprünglicheren Form der Mythenerzählung, wie der Held der Träger der entwickelteren Mythenerzählung oder der Sage ist. Es sind bezeichnende und für die ganze Mythenentwicklung bedeutsame Unterschiede, die den Märchenhelden, wie er uns in seinen Überlebnissen noch in dem heutigen Kindermärchen begegnet, von dem Sagenhelden trennen. Der Märchenheld ist im allgemeinen ein Kind. Insbesondere in seiner dem eigentlichen Helden allmählich sich nähernden Gestalt ist er in der Regel ein Knabe, der in die Welt zieht und Abenteuer erlebt. Bei diesen kommt ihm mancherlei Zauber zu Hilfe, über den er entweder von selbst verfügt, oder der ihm von gütigen Zauberwesen mitgeteilt wird. Dem treten dann aber übel gesinnte dämonische Wesen entgegen, die ihn ver-

derben wollen, und in deren Überwindung meist die Handlung besteht. So kommt ihm das Glück zum großen Teil von außen, und der Zauber spielt in seinem Schicksal die entscheidende Rolle; seine eigene Klugheit und Gewandtheit können mithelfen, aber sie geben selten den Ausschlag. Anders der Sagenheld. Er ist kein Knabe, sondern ein Mann, und vornehmlich der Jüngling, der Mann auf dem Höhepunkt des Lebens, ist die Lieblingsgestalt der Sage. In seinen Taten ist er aber vor allem auf sich selbst gestellt. Zauber und Wunder sind zwar auch ihm noch nicht fremd, doch ist es zunächst die eigene Kraft, durch die er den Widerstreit feindlicher Gewalten überwindet. Bezeichnend hierfür ist diejenige Gestalt der griechischen Sage, die bei den verschiedensten Bevölkerungskreisen und zu den verschiedensten Zeiten vor andern als Typus des Heldenideals gegolten hat, die des Herakles. Er ist ganz der auf sich selbst gestellte Held. Wohl leistet er Wunderbares, doch bleibt dies durchweg nur eine höchste Steigerung dessen, was auch ein natürlicher Mensch, wenn man seine Kraft hundert- und tausendfach gesteigert denkt, leisten könnte. Er ist kein Zauberer, sondern ein Übermächtiger, Überkräftiger. Als solcher vermag er sogar den Himmel auf seine Schultern zu nehmen, als solcher kann er Ungeheuer bewältigen, wie den nemeischen Löwen und die lernäische Hydra, oder das furchtbarste solcher Ungeheuer, den Kerberos, aus der Unterwelt holen. Das sind Leistungen, die alles Maß menschlicher Kraft übersteigen, die aber immer noch in der allgemeinen Richtung menschlicher Handlungen liegen. Der eigentliche Zauberheld verschwindet daher, ebenso wie der Zauberknabe dem machtvollen Manne Platz gemacht hat. So können denn auch die Sagenstoffe, wie das gerade die Heraklessage zeigt, noch ganz wie das Märchen der Beziehung zu irgendwelchen geschichtlichen Ereignissen entbehren, während sie gleichwohl durch diese Eigenart ihres Helden von der märchenhaften Mythenform geschieden sind. Auch darin erinnern namentlich die ursprünglichen Sagenstoffe nicht selten noch an das Märchen, daß sie sichtlich aus mehreren Erzählungen zusammengeflossen sind. Wieder bildet hier die Heraklessage ein augenfälliges Beispiel. Die Taten des Helden erscheinen wie zufällig an-

einander gefügt. Wenn die spätere Sage diese Taten als Abenteuer berichtet, die der Held im Auftrage des Königs Eurystheus von Mykene bestanden habe, so ist das offenbar nur ein loses, nachträgliches Band, das als eine Art Rahmenerzählung den ganzen Zyklus zusammenhält. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß diese verschiedenen Sagen von einem Helden, der Ungeheuer vertilgt, Länder bewohnbar gemacht und andere Taten vollbracht hat, ursprünglich an verschiedenen Orten entstanden und an verschiedene Lokalitäten geknüpft waren, um dann später erst auf die Gestalt dieses Helden vereinigt zu werden, der sich so zum Nationalheros erhob. Teilt die Heldensage dieses Wachstum durch Aneinanderlagerung verschiedener Sagenstoffe mit dem Märchen, so scheidet sie sich nun aber wieder durch eine für diese Stufe bezeichnende Eigenschaft: es ist ein einheitlicher, meist zugleich an große Kulturveränderungen oder geschichtliche Ereignisse anknüpfender Gedanke, der die getrennten Glieder zusammenhält.

Nicht minder bildet es einen charakteristischen Zug der Sage gegenüber dem Märchen, daß, wo immer der Zauberglaube in die Handlung eingreift, der Hauptträger magischer Kräfte nicht der Held selbst ist, dem sie höchstens in Gestalt von Zauberwaffen und Zaubergeräten von außen mitgeteilt werden, sondern daß solche dämonische Mächte zumeist durch Nebenpersonen repräsentiert sind. Dies hängt eben eng mit jenem auf sich gestellten Charakter der Heldenpersönlichkeit zusammen, die sich zwar des Zaubers bedienen mag, wenn er ihr von außen geboten wird, selbst aber innerhalb der Grenzen der Menschlichkeit bleibt. So ist die Argonautensage so erfüllt von Zaubermotiven, daß sie darin dem Zaubermärchen nicht nachsteht. Auch sind es durchweg reine Märchenmotive, die hier in die Sage hereinreichen: das goldene Widdervließ, das redende Schiff, die zusammenschlagenden Felsen, endlich die Zauberin Medea und das ganze Wunderland Kolchis. Aber die Helden, die das Schiff Argo bemannen, sind keine Zauberer, sondern Helden in der rein menschlichen Bedeutung des Worts. Noch augenfälliger tritt uns das nämliche in der Odysseussage entgegen, wenigstens in der Form, in der sie das homerische Epos bewahrt hat. Läßt sich doch aus diesem ein ganzer Märchenzyklus

aussondern, dessen einzelne Motive uns auch sonst zum Teil in weiter Verbreitung begegnen. Inmitten dieser Märchenwelt steht aber der ganz und gar menschliche Held, an dem diese märchenhaften Erlebnisse wie ein phantastisches Spiel vorüberziehen, und der alle Hemmungen, die sich seiner Fahrt in den Weg stellen, durch seine eigene, nie versagende kluge Besonnenheit überwindet. Auch hierin bewährt sich das Mythenmärchen als Vorstufe der Heldensage. In der Zeit, die das Heldenideal entstehen läßt, sind die alten Märchenstoffe noch überall lebendig. Sie werden so gut wie der Dämonen- und Zauberglaube hinübergenommen in das Heldenzeitalter, aber sie werden nun den Heldengestalten selbst untergeordnet, so sehr sie noch lange Zeit bevorzugte Nebenmotive abgeben, die in das Schicksal des Helden eingreifen, dessen überragende Kraft sich nun nicht zum wenigsten in der Überwindung dieser dämonischen Mächte bewährt. Immerhin bringt es diese Entwicklung mit sich, daß die heldenhaften Elemente allmählich zunehmen und die Märchenstoffe schwinden, falls nicht etwa ein Dichter solche absichtlich zur Ausschmückung seiner Erzählung herbeizieht, wie das augenfällig der Dichter der Odyssee getan hat.

Bei diesem Schwinden der aus dem Mythenmärchen überkommenen Züge wirkt nun aber noch ein weiteres, mit der ganzen Kultur des Heldenzeitalters zusammenhängendes Motiv mit. Es besteht, wie dies besonders die griechische und die germanische Sage zeigen, in dem zunehmenden Einfluß geschichtlicher Erinnerungen. Die Herakles-, die Argonautensage, die in dieser Beziehung einer früheren Stufe angehören, sind rein mythische Schöpfungen. Kein bestimmtes Ereignis spiegelt sich hier, soviel man sehen kann, in der Sage. Dagegen zeigt die trojanische Sage deutlich die Spuren geschichtlicher Erinnerungen, und dieser historische Schauplatz scheint zugleich die Begebenheiten, die sich auf ihm abspielen, dem wirklichen Leben mehr anzunähern. Wohl werfen auch hier noch in die Erzählung alte Zaubermotive ihre phantastischen Schatten. Doch erscheint das Wunder zuweilen in rationalisierter Gestalt. Der Zauberer des Märchens macht dem Seher Platz, der die Zukunft vorausverkündet. Was das Wunder getan, das verrichten nun die über-

wältigende Macht und die hintertriebene List des starken und des klugen Helden. Manchmal mögen bei diesem Wandel die äußeren Hilfsmittel die gleichen bleiben, nur ihre inneren Motive sind andere geworden. So darf man vielleicht vermuten, daß das von Odysseus erfundene hölzerne Pferd, das in seinem Leib verborgen Krieger der belagernden Scharen nach Troja bringt, dereinst in Märchen oder Sage ein wirkliches Zauberpferd oder eine in einem solchen verkörperte hilfreiche Gottheit gewesen ist. Hat hier der Dichter ein einstiges Zaubermotiv möglicherweise zur Verherrlichung der Klugheit seines Helden rationalistisch umgedeutet, so ragt dagegen der märchenhafte Einschlag der Sage in der Jugendgeschichte des Achill und in dem von der Dichtung zum Ausgangspunkt gemachten Helenamotiv noch deutlich in die Handlung herein, wenn auch diese rein mythischen Züge bezeichnenderweise nicht sowohl der Handlung selbst als ihrer Vorgeschichte angehören. So weit die Helden unmittelbar in jene eingreifen, sind sie aber rein menschlich geschildert. Nicht anders in der deutschen Nibelungensage. Wie Achill ein noch stark an den Märchenhelden erinnernder Mythenheld in die geschichtliche Sage herübergenommen ist, so Siegfried. Aber auch hier gehören der Kampf mit dem Drachen, die Unverwundbarkeit durch das Bad in dessen Blut, die Tarnkappe und andere Märchenzüge der Vergangenheit des Helden an, in der Erzählung selbst wird ihrer nur beiläufig gedacht. Es ist, als wollte die Sage durch diese Zurückverlegung des spezifischen Märchenwunders ihre Helden als die älter gewordenen Märchenhelden kundtun.

Indem die Sage diese Entwicklung von der rein mythischen zur geschichtlichen durchläuft, kann sie sich nun zwar von der geschichtlichen Wirklichkeit ebenso weit entfernen wie die reine Mythendichtung; aber sie nähert sich doch mehr und mehr dem geschichtlich Möglichen. Dabei sind es übrigens nicht etwa diejenigen Sagenstoffe, die einen historischen Helden zum Mittelpunkte haben, aus denen vornehmlich diese ursprünglichen Bestandteile des Mythenmärchens verschwinden, sondern sehr oft verhält es sich umgekehrt: ein ursprünglicher Märchenheld kann zum Mittelpunkt einer historischen Sage werden; und eine historische

Persönlichkeit kann dagegen so sehr von einem üppigen Kranz märchenhafter Erzählungen umwoben werden, daß die Geschichte völlig hinter diesen verschwindet. Einen bezeichnenden Gegensatz dieser Art bilden z. B. auf germanischem Gebiet die spätere Entwicklung der Nibelungensage in der Form, wie sie uns aus dem Nibelungenlied bekannt ist, und die Dietrichsage. Der Siegfried der Nibelungen ist von Hause aus der reine Märchenheld, Dietrich von Bern ist eine historische Gestalt. Aber während in die Nibelungensage in freilich ungeschichtlicher Mischung eine Menge historischer Züge hereinreicht, ist in dem Dietrich der Sage von dem wirklichen Gotenkönig nicht viel mehr als der Name erhalten geblieben. Hier sind es eben zwei abweichende Bedingungen, die zur Sagenbildung Anlaß geben können. Auf der einen Seite assimilieren historische Ereignisse, die in der Volkserinnerung bewahrt bleiben, alte Märchen- und Sagenstoffe und gestalten aus ihnen eine zusammenhängende Heldensage; auf der andern Seite regt eine eindrucksvolle geschichtliche Persönlichkeit zur Übertragung alter wie zur Erzeugung neuer Mythen an, die nun, zu einem Ganzen verwoben, mehr einem Märchenzyklus als einer eigentlichen Heldensage gleichen.

Ein wichtiges Zwischengebiet dieser Art bildet nicht selten eine spezifische Form des Mythus, die ihrem allgemeinen Charakter nach der Heldensage zugezählt werden muß, wenn man sie auch wegen der Eigenart ihrer Helden von ihr auszuschließen pflegt: die religiöse Legende. In manchen ihrer Formen, wie in der Buddha-, der Mithra- und Osirislegende, grenzt sie an die Göttersage an; immerhin bildet sie, nicht minder wie in den mythologischen Ausgestaltungen des Lebens Jesu, zugleich eine unter dem vorwaltenden Einflusse religiöser Antriebe entstandene Abzweigung der Heldensage. Als eine solche gibt sie sich insbesondere auch darin zu erkennen, daß sie eine Geschichte des Lebens und der Taten einer von Anfang an über das menschliche Maß erhabenen Persönlichkeit ist, die sich aber doch erst durch ihr Streben, ihr Leiden und ihren schließlichen Sieg zur Gottheit erhebt. Darin erscheint dieses religiöse Heldentum durchaus der älteren Stufe des Heroentums verwandt; nur ist an die Stelle des durch äußere Tugenden

hervorragenden Helden der heroischen Zeit der durch seinen inneren Wert zum erlösenden Gott sich erhebende religiöse Held getreten. Nur darum aber, weil diese göttlichen Erlöser als Menschen gekämpft und gesiegt haben, wenn auch mit andern Waffen und auf andern Wegen als die Helden der Heroenzeit, bilden sie Helden der Sage, was den eigentlichen, von Anfang an in überirdischer Erhabenheit schwebenden Göttern unmöglich ist. So gehören denn auch alle diese Erlösergestalten, mögen sie sich nun auf einem historischen Hintergrund erheben, wie Jesus und Buddha, oder ganz und gar dem Bereich der mythologischen Phantasie angehören, wie Osiris und Mithra, nicht mehr dem Gebiet der Sage an, sobald sie endgültig zu Göttern erhoben werden. Auch Buddhas Wiederkehr in der unendlichen Folge der Zeiten bildet davon keine Ausnahme, da sie doch nichts anderes als eine fortan durch die Erlösungshoffnung getragene Projektion der überlieferten Buddhalegende in eine Zukunft ist, in der sich das Erlösungswerk des zum Gott erhobenen Menschen im wesentlichen in den gleichen Formen wiederholen soll, in denen es die Sage aus der Vergangenheit berichtet.

Verschieden von dieser Erlösungslegende ist die Heiligenlegende. Schildert jene die Schicksale und den endlichen Sieg eines werdenden Gottes, so stellt diese die Erweckung eines Menschen zu einem reinen religiösen Leben, seine Anfechtungen und Leiden und seinen schließlichen Triumph dar. Das ist ein verwandter, aber doch insofern von der Erlöserlegende verschiedener Inhalt, als der Held dieser Erzählung Mensch bleibt, auch wenn er zur Krönung des Sieges über seine Widersacher in den Himmel eingeht; denn ihm wird dadurch, nur in bevorzugter Form, das gleiche Los, das dem Frommen überhaupt beschieden ist. Dies führt weitere Unterschiede mit sich: der Held der Erlöserlegende ist sich von Anfang seines Berufes bewußt, in der Geschichte des Heiligen bildet nicht selten die Bekehrung zu einem neuen Glauben den Ausgangspunkt der Legende. Was beiden Formen gemein ist, das ist aber das Leiden, das der endlichen Erhöhung vorangeht. In diesen Motiven liegt der wesentliche Unterschied von der eigentlichen Heldensage. Auch in ihr fehlt das Leiden nicht, und die

griechische Sage hat in der Gestalt des Herakles, die germanische in der des Balder den spezifischen Typus des leidenden Helden ausgeprägt. Aber wie sich in der religiösen Legende die Kampfmotive der Sage verinnerlicht haben, so ist auch das Leiden des Heiligen und vor allem das des Erlösers gleichzeitig ein äußeres und inneres, ja es kann, wie die ursprüngliche, von mythologischen Zutaten noch freier gebliebene Form der Buddhalegende zeigt, ganz in dem Schmerz um die Übel der zu erlösenden Welt aufgehen. Dieses Motiv des zum äußersten Mitleid gesteigerten Schmerzes ist mit der Natur des erlösenden Gottmenschen psychologisch so innig verschmolzen, daß eben diese Verbindung den wesentlichsten Unterschied der religiösen Legende von der gewöhnlichen in Handlungen und Motiven dem äußeren Leben zugekehrten Heldensage ausmacht. Das äußere Martyrium des Erlösers bildet aber immerhin in doppeltem Sinne ein verstärkendes Moment: einmal, indem es die Höhe des inneren Leidens durch diese äußere Resonanz steigert, und sodann, indem es jenes Übel der Welt, dem das Mitleid des Erlösers gilt, ebenso wie die Erhabenheit dieses Mitleids selbst zu erhöhtem Ausdruck bringt. Alles das sind aber Momente, in denen die Erlöserlegende aus dem Gebiet der Heldensage und des Heldenzeitalters überhaupt bereits in die folgende Periode hinüberreicht.

Eine wesentlich andere Stellung nimmt hier die Heiligenlegende ein. Wie der Heilige in vielen Fällen erst durch das Wunder der Bekehrung heilig wird, so offenbart er sich auch weiterhin in seinem Leben und Leiden in der Regel nicht durch Wunder, die er selbst verrichtet; sondern das Wunder tritt von außen als göttliche Fügung an ihn heran, sei es um ihn zu bekehren, sei es, um ihn besonders am Schluß seiner Laufbahn mit dem Glorienschein der Heiligkeit zu umgeben. So bleibt der Heilige, wie sehr er sich auch im späteren Kultus zu einem Nachfolger der schützenden Untergötter und Dämonen früherer Zeiten entwickeln mag, innerhalb der Sphäre des Menschlichen. Um so breiteren Raum gewinnen aber eben deshalb Zauber und Wunder, und dies um so mehr, als sich die mythologische Phantasie, ungehemmt durch eine fester gewordene Tradition, weder in der

Zahl noch in dem Wirken der Heiligen irgendwelche Schranken aufzuerlegen braucht. Zudem fehlt der Legende fast ganz der Anhalt an das Wirkliche, den die Heldensage in ihrer späteren Entwicklung durch die geschichtlichen Ereignisse gewinnt, die in sie verwebt werden. Das ist anders bei der Legende, wo höchstens einmal der Name einer geschichtlichen Persönlichkeit festgehalten wird, während alles übrige die deutlichen Merkmale phantastischer Mythenbildung an sich trägt. So kommt es, daß die Heiligenlegende an jener Entwicklung vom reinen Mythengebilde zur Sage mit ihrem zwar nicht wirklichen, aber immerhin möglichen Inhalt nicht teilnimmt, sondern daß sie wieder der Märchenstufe des Mythus sich zuneigt. Dies geschieht um so mehr, da sie nicht bloß die dem allgemeinen Charakter dieser Mythen eigenen Motive aus einer Legende in die andere überträgt, sondern auch allverbreitete Märchenstoffe aufnimmt. So sind in die christliche wie in die buddhistische Legende Märchen sehr verschiedener Herkunft übergegangen, und nicht minder sind einzelne buddhistische Legenden mit den deutlichen Zeichen ihres orientalischen Ursprungs zu christlichen geworden. Demnach vereinigt die Heiligenlegende die Eigenschaft einer Verinnerlichung der Motive gegenüber der Heldensage mit der andern eines stark ausgeprägten Rückfalls in die reine Märchenform. Scheinbar einander widerstreitend sind diese Eigenschaften dennoch eng aneinander gebunden, weil eben gerade die Verinnerlichung der Motive die Hemmungen wieder beseitigt, die der Einfluß der geschichtlichen Erinnerung dem freien Walten der mythologischen Phantasie bereitet.

13. Die kosmogonischen und theogonischen Mythen.

Bei dem Zusammenhang, in welchem die Helden und Götter nach ihrem Ursprung ebenso wie nach dem in beiden verkörperten Gedanken persönlicher Ideale stehen, scheint es nahe zu liegen, von der Heldensage ausgehend nun auch nach einer ihr entsprechenden Göttersage sich umzuschauen. Tut man aber dies, so drängt sich sofort die Beobachtung auf, daß es eine Göttersage im selben Sinne, in welchem die Heldensage ein dank-

bares Gebiet der epischen und dramatischen Dichtung geworden ist, überhaupt nicht gibt. Und der Grund dieses Mangels ist leicht zu erkennen. Eine eigentliche Göttersage kann es nicht geben, weil die Götter nach allen den Eigenschaften, durch die sie sich vor den Menschen und demnach auch vor den Helden auszeichnen, keine Geschichte haben. Unsterblich, unveränderlich, dem Tode und der Krankheit nicht zugänglich, wie sollten da Schicksale, wie sie dem Helden beschieden sind, auch dem Gotte zuteil werden! Wo wir gleichwohl Ansätze zu einer Göttersage finden, da bestehen daher diese nicht in einer zusammenhängenden Erzählung ihrer Lebensschicksale, sondern in vereinzelten Zügen aus dem Leben der Götter, bei denen wieder das menschliche Leben, insbesondere das wohltätige oder verderbliche Eingreifen der Götter in die Schicksale der Helden die Hauptrolle spielt. Man erinnere sich der Teilnahme der griechischen Götter an dem Kampf um Troja oder auch der Jahves in der israelitischen Sage an Abraham, Jakob usw. Das sind einzelne Züge, aber keine Geschichte, oder vielmehr: es ist die Geschichte der Helden, in die gelegentlich die Götter mit einzelnen Handlungen eingreifen. Insoweit es Ansätze zu einer Göttersage gibt, sind diese daher ganz und gar in die Heldensage verwebt, und von ihr losgelöst, zerfallen sie in einzelne Handlungen, die zwar auf den persönlichen Charakter des Gottes Licht werfen können, selbst jedoch keine zusammenhängende Geschichte bilden. Bezeichnende Beispiele bieten hier auf griechischem Boden die sogenannten homerischen Hymnen. An Homer oder nur an Sänger der homerischen Zeit darf man dabei nicht denken. Sie sind spätere Hymnendichtungen von kultischer Bedeutung, und ihr Wert besteht eben darin, daß sie den Gott nach einzelnen Richtungen seines Wirkens schildern, die teils das Wesen des Gottes teils und besonders sein wohltätiges Walten in der Menschenwelt zur Anschauung bringen. Die letztere Eigenschaft ist es eben, die diesen Dichtungen den Charakter religiöser Hymnen verleiht.

Dennoch gibt es ein Gebiet, wo in der Tat die Götter anscheinend selbst etwas erleben. Es ist das Gebiet der Sage und Dichtung, das von der Geburt der Götter, der Entstehung ihrer

Herrschaft über die Welt und der durch sie geschaffenen Weltordnung berichtet: der kosmogonische und theogonische Mythus. Er spielt nur in der Welt der Dämonen und Götter und in der Regel in einer Zeit, die dem Dasein des Menschen vorausgeht, oder in der die Erschaffung des Menschen eine einzelne Episode bildet. Aber fast könnte man auch hier sagen: diese Ausnahme bestätigt die Regel. Denn wenn wir diese Kosmogonien näher betrachten, so bilden nicht die Eigenschaften der Götter, die uns aus der Heldensage oder aus der sich an diese anschließenden Hymnendichtung bekannt sind, ihren Inhalt; sondern die Götter, die uns hier begegnen, stehen den Göttern, die das menschliche Leben beschirmen und lenken, fremd gegenüber. Sie sind gewaltige Dämonen, nicht wirkliche Götter, wenn sie auch deren Namen tragen. Von diesem Namen abgesehen, hat der Zeus der hesiodischen Theogonie mit dem Zeus des homerischen Götterhimmels kaum etwas gemein. Das beruht aber nicht etwa auf der Eigenart des Dichters, sondern es liegt in der Eigenart des Stoffes selbst. Diese Mythen tragen, wenn sie auch erst in einer verhältnismäßig späten Zeit dichterisch verarbeitet sind, einen primitiven Charakter an sich. Wir treffen ihre Analoga bei den Naturvölkern schon auf einer Stufe, die der Ausbildung der Heldensage lange vorausgeht, zu einer Zeit also, wo die Bedingungen zu eigentlichen Göttervorstellungen noch durchaus nicht vorhanden sind. Denselben Charakter rein dämonischer Wesen tragen jedoch die kosmogonischen Götter bei den Griechen und Germanen so gut wie bei den alten Babyloniern an sich. Es fehlt ihnen das Hauptattribut des Gottes, die Persönlichkeit, und die Mythen selbst stehen, wenn wir von der Form absehen, die ihnen die spätere Dichtung gegeben hat, durchaus nicht über den Kosmogonien der Polynesier und vieler der eingeborenen Stämme Nordamerikas. So ist es denn auch sichtlich dieser Vermengung der eigentlichen Göttervorstellungen mit solchen kosmogonischen Wesen zuzuschreiben, wenn gelegentlich die Mythologie jener Naturvölker, besonders der Polynesier, als eine besonders hochstehende gepriesen wird. Das ist sie nicht, darauf können aber auch die hesiodische Theogonie und der babylonische Schöpfungsmythus keinen Anspruch erheben.

Darin allerdings gehen diese Mythen über frühere Stufen des Dämonenglaubens hinaus, daß sie überhaupt ein zusammenhängendes Bild von dem Ursprung der Dinge entwerfen. Der primitive Mythus nimmt die Welt als eine gegebene hin, die Entstehung der Weltordnung im ganzen liegt noch außerhalb seines Gesichtskreises: ausschließlich der Ursprung des Menschen, den er aus Steinen oder Pflanzen entstehen oder aus Höhlen hervorkriechen läßt, beschäftigt seine Phantasie, daneben bisweilen noch der Ursprung der Tiere. Nachdem diese Stufe überschritten ist und eine wirkliche Kosmogonie sich gebildet hat, verbleibt aber diese gleichwohl in der Sphäre der Dämonenvorstellungen, die in den Mythen der Kultur- wie in denen der sogenannten Naturvölker wesentlich übereinstimmende Züge zeigen. So sind nach einem kosmogonischen Mythus der Polynesier Himmel und Erde ursprünglich ein gewaltiges Götterpaar, das sich in Umarmung umfangen hielt. Die Söhne jedoch, die ihnen geboren wurden, strebten sich und die Eltern aus dieser Umarmung zu befreien. So stellte sich einer von ihnen auf den Boden der mütterlichen Erde, die Füße zum Himmel gerichtet, und stieß den Vater Himmel in die Höhe, so daß von da an Himmel und Erde voneinander geschieden sind. Gegen diese Mißhandlung empörte sich ein anderer der Göttersöhne, der Gott der Winde. So entstand ein Kampf, aus dem der friedliche Zustand der Dinge hervorging. Das ist ein kosmogonischer Mythus, der sich im wesentlichen in dem gleichen Vorstellungskreis bewegt wie die Kosmogonie der Griechen. Auch hier hatten sich Uranos und Gäa in einer Umarmung umfangen, aus der das Geschlecht der Titanen entsprang. Man könnte an eine Entlehnung denken, wenn diese Vorstellung nicht sichtlich die groteske Weiterbildung des schon auf primitiverer Stufe vorkommenden Märchenmotivs bildete, nach welchem Himmel und Erde ursprünglich einander berührten und erst durch einen Menschen der Vorzeit voneinander getrennt wurden, eines Motivs, das unverkennbar die Überdachung der Hütte zu seinem Vorbilde hat. In einer andern Wendung des gleichen Gedankens vollbringt im babylonischen Mythus der gewaltige Gott Marduk die Trennung von Himmel und Erde, indem er die Urmutter Thiamat auseinander

schneidet. Aus einem Teile wurde das Meer, aus einem andern der himmlische Ozean gebildet. Hier wird, wie noch in vielen andern Naturmythen, der Himmel als ein großes Meer gedacht, in das an der Grenze der Erde das irdische Meer sich fortsetzt. Da liegt nun auch die weitere Vorstellung nahe, in der Sichel des Mondes einen Kahn zu sehen, der sich auf diesem himmlischen Ozean bewegt.

In allen diesen Mythen besitzen die Götter die Eigenschaften gewaltiger Dämonen. Sie erscheinen als die direkten Abkömmlinge der alten Wolken-, Wasser- und Wetterdämonen, nur, dem ungeheuren Schauplatz ihres Waltens entsprechend, ins Riesengroße gewachsen. Ihrem Stoff nach sind demnach auch diese kosmogonischen Mythen Märchen primitivster Art, weit zurückstehend hinter den ausgeprägten Mythenmärchen, deren Helden bereits persönlichere Züge annehmen; aber nach ihrer ins Gigantische strebenden Form liegen sie doch weit über der Sphäre des Mythenmärchens. Sie erreichen die eigentlichen Götter nicht an Erhabenheit — dazu fehlen ihnen ganz und gar die ethischen Züge — wohl aber an gewaltiger Wirkung, und es kann nicht fehlen, daß in diesem Sinne der kosmogonische Mythus seinerseits die Größe der Göttervorstellungen steigert, so sehr es ihm sonst an den dazu erforderlichen Eigenschaften gebricht. Jene Verwandtschaft der kosmogonischen und theogonischen Mythen gerade mit den primitivsten Mythenmärchen tritt endlich auch darin hervor, daß einzelne Züge unmittelbar aus weit verbreiteten Märchenmotiven entlehnt zu sein scheinen. Ich erinnere nur an die Erzählung von Kronos, der seine Kinder verschlingt, dem aber seine Gattin Rhea das letzte, den Zeus, vorenthält, um ihm statt dessen einen mit Linnen umwickelten Stein zu geben, worauf er mit diesem auch die vorher Verschlungenen wieder von sich gibt. Das ist ein Verschlingungsmärchen, wie es uns in ähnlichen oder in abgewandelten Formen vielfach begegnet. So, wenn der südafrikanische Märchenheld Sikulume die ihn verfolgenden Riesen dadurch aufhält, daß er einen großen Stein hinter sich wirft, den er mit Fett bestreicht, worauf die Riesen den Stein verzehren und dadurch die Spur des Flüchtigen verlieren.

Ganz diesem ins Gewaltige und Übermenschliche gesteigerten Märchencharakter entsprechen noch zwei Vorstellungen, die fast in alle kosmogonischen Mythen, namentlich in die entwickelteren der Kulturvölker, als Hauptbestandteile eingehen. Die eine ist das der Weltbildung vorausgehende Chaos. Es wird entweder als ein furchterregender Abgrund gedacht, wie im germanischen und vorherrschend auch im griechischen Mythus, oder als das die Erde umschließende Weltmeer, wie in der babylonischen Schöpfungsgeschichte. Mit beiden verbinden sich die Bilder furchtbarer Dämonen, die entweder als Wesen einer der Schöpfung vorangegangenen Urzeit auf der Erde zurückgeblieben sind, wie die Nacht und das Dunkel, diese Kinder des Chaos nach dem griechischen Mythus, oder die von dem weltschaffenden Gott überwunden werden, wie in der babylonischen Sage das als Schlange die Erde umschließende Urwesen, aus dessen Leib der Gott den Himmel gebildet hat. Ein zweiter wesentlicher Bestandteil der Kosmogonien sind die Kämpfe der Götter, in denen diese die ihnen feindlichen Dämonen überwinden, um eine Herrschaft der Ordnung und des Friedens aufzurichten. Jene Dämonen werden als gewaltige Ungeheuer gedacht, die nicht bloß durch ihre Größe und Stärke, sondern nicht selten auch durch ihre groteske, halb tierische, halb menschliche Gestalt, vielköpfig oder mit Hunderten von Armen versehen, die Schrecken des Chaos vergegenwärtigen. Sichtlich sind in diesen Titanen, Giganten, Kyklopen und sonstigen Schreckgestalten unmittelbar die den Göttern vorangegangenen Wetterdämonen in die Kosmogonie hinübergewandert. Drängt sich doch hier bei der Vorstellung einer die Herrschaft der Götter vorbereitenden Weltkatastrophe das Bild des furchtbaren Gewittersturms von selbst auf. Wie dem Sturm der Friede der Natur, so folgt dem Chaos die friedliche Herrschaft der Götter. Dabei werden aber diese als Besieger jener Sturmdämonen notwendig selbst wieder zu dämonenhaften Wesen, um sich erst, nachdem der Sieg errungen ist, in die nach dem Bilde des menschlichen Staates gedachte Götterwelt zurückzuverwandeln, in deren Händen die Ordnung und Sicherheit der Welt ruht.

Aus allem dem leuchtet hervor, daß die kosmogonischen

Mythen in den Formen, in denen sie uns die dichterisch ausgestalteten Kosmogonien erhalten haben, verhältnismäßig späte mythologische Erzeugnisse sind. Wenn die Götter selbst in ihnen als dämonische Wesen auftreten, so bedeutet das übrigens nicht, daß in der Zeit ihrer Entstehung Göttervorstellungen überhaupt noch nicht vorhanden waren, sondern daß die Götter diesem ungeheuren Stoff der Weltschöpfung gegenüber notwendig die Eigenschaften persönlicher Wesen wieder einbüßten. Hier scheiden sich jedoch zugleich die Kosmogonien der Kulturvölker von den ihnen sonst verwandten jener Halbkulturvölker, deren Mythologie überhaupt nur in solchen kosmogonischen Märchen besteht. Diesen fehlt die eigentliche Göttervorstellung in der Tat: ihre Götter sind im wesentlichen auf der Stufe der Dämonen stehen geblieben; sie können in den höheren Zuständen dieser Halbkultur, in denen die Entwicklung des staatlichen Lebens auf die Götterwelt herüberwirkt, wie dereinst bei den Völkern Mexikos und Perus, wirklichen Göttern nahe kommen; aber auch das geschieht gerade bei den kosmogonischen Mythen niemals. So bilden diese unter allen Umständen ein Zwischengebiet, das der Ausbildung der Göttervorstellungen vorausgehen, das aber auch — und dies wahrscheinlich in der Mehrzahl der Fälle — aus einer Rückverwandlung der Götter in Dämonen entstehen kann. Hier sind es dann offenbar, wie dies die hesiodische Kosmogonie zeigt, alte Mythenmärchen, die der Dichter zu einem Wettermythus verarbeitet hat, und die sich bloß durch die grotesken und gigantischen Dimensionen, nicht wesentlich durch ihren Inhalt von jenen Märchen unterscheiden. Darum sind, gegenüber den in die Heldensage verwebten Göttern die kosmogonischen Mythen der Kulturvölker verhältnismäßig späte Bildungen, und es erweckt leicht falsche Vorstellungen, wenn man heute noch in den Darstellungen der Mythologie der Griechen, Germanen usw. die Kosmogonien an den Anfang zu stellen pflegt. Natürlich ist die Erschaffung der Welt das erste, aber von dem Mythus der Weltentstehung gilt das nicht im geringsten, sondern er ist ein spätes, in manchen Fällen vielleicht letztes Produkt mythologischer Dichtung, — dies namentlich da, wo eine bestimmte religiöse, auf die Verherrlichung des

weltschaffenden Gottes gerichtete Tendenz hervortritt, wie das in so ausgeprägter Weise die biblische Schöpfungsgeschichte erkennen läßt. Gerade in diesem Fall ist dann aber auch infolge dieser religiösen Tendenz, in der hier ältere Mythenstoffe verarbeitet wurden, von den beiden Bestandteilen, die allgemein dem kosmogonischen Mythus eigen sind, zwar das Chaos geblieben, doch die Kämpfe mit den Ungeheuern der Urzeit sind verschwunden. Damit ist allerdings der schaffende Gott noch nicht zur voll ausgebildeten Persönlichkeit geworden — das duldet der alles menschliche Maß übersteigende Stoff auch hier nicht — aber den Dämonencharakter hat er verloren: er selbst ist ganz und gar unumschränkter persönlicher Wille, und deshalb eigentlich ein um ebenso viel überpersönliches Wesen, wie die kämpfenden Götter anderer Kosmogonien unterpersönliche sind. Daß eine solche, in dieser Art einzig dastehende Kosmogonie eine ursprüngliche sei, ist natürlich ausgeschlossen. In der Tat ist in den Kreisen der orientalischen Altertumsforscher gegenwärtig die Überzeugung vorherrschend, der biblische Schöpfungsbericht habe in der babylonischen Kosmogonie, deren oben in ihren Hauptumrissen gedacht wurde, seine ältere, ein früheres mythologisches Stadium repräsentierende Vorlage. Ohne Zweifel ist das möglich; dennoch ist ein strenger Beweis für diese Annahme nicht zu führen. Denn gerade die Bestandteile, die beide Berichte gemein haben, das Chaos, die ursprüngliche Finsternis, das sondernde und ordnende Wirken des Gottes, sind Gemeineigentum beinahe aller Kosmogonien. Der biblische Schöpfungsbericht ist aber kein Mythus mehr, sondern eine priesterliche, von dem Gedanken der Herrschaft des nationalen Gottes über das Volk Israel und über die Welt getragene religiöse Dichtung. Nur als solche konnte hier schließlich — eine Deutung, die freilich erst einer späteren Zeit angehört — an die Stelle der im biblischen Bericht noch stehengebliebenen Ordnung des Chaos die Schöpfung aus dem Nichts gesetzt werden — eine Verherrlichung göttlicher Allmacht, die im Mythus ganz unmöglich ist.

Einen augenfälligen Gegensatz bildet hier eine andere Sage, die eine Art Abzweigung der kosmogonischen Mythen ist: die Flutsage. Sie hat noch ganz den Charakter des ursprünglichen

Mythenmärchens bewahrt. Übrigens gehört sie zu einer Gattung weitverbreiteter Mythen, die, ähnlich den Schöpfungsmythen, teils, wie es scheint, an verschiedenen Orten der Erde unabhängig entstanden, teils aber auch über weite Gebiete gewandert sind. Ein Zeugnis für den autochthonen Ursprung vieler dieser Sagen bildet die Tatsache, daß in manchen tropischen Ländern die Flut- oder sogenannten Sintflutsagen durch Sintbrandsagen vertreten sind, nach denen die Welt nicht durch eine allgemeine Überschwemmung, sondern durch Feuer zugrunde geht. In beiden Worten hat das Sint mit der Sünde, mit der es eine verbreitete Volksetymologie in Verbindung bringt, durchaus nichts zu tun, sondern Sint (althochd. sin) ist ein aus der heutigen Sprache verschwundenes Wort, das „allgemein“ bedeutet. Die Sintflut ist also die allgemeine im Gegensatz zur bloß lokalen Flut. In diesem Sinne nähern sich daher die Sintflut- und Sintbrandsagen bereits den Weltuntergangsmythen. Hier hat nun die biblische Flutsage so zahlreiche Bestandteile mit der babylonischen gemein, daß eine Entlehnung, also Wanderung unzweifelhaft ist. Die Rettung eines Einzigen und seines Hausstandes, die Aufnahme der Tiere in das Schiff, dessen Landung auf dem Gipfel des Berges, die Aussendung der Vögel, um Land zu erkunden, von allen diesen Elementen könnten manche möglicherweise unabhängig entstanden sein — wie denn z. B. die Rettung einzelner, die in der Verbindung der vor- mit der nachsintflutlichen Welt ihr naheliegendes Motiv hat, tatsächlich in fast allen Sintflut- und Sintbrandsagen vorkommt — von der Verbindung dieser sämtlichen Elemente zu einem Ganzen darf man ohne weiteres behaupten, daß sie nicht zweimal unabhängig erfunden sein kann. Das allgemeine Motiv der Flutsage, das ihre unabhängige Entstehung in zahlreichen Regionen der Erde offenbar veranlaßt hat, ist der vom Himmel strömende Regen; daher besonders in Ländern, in denen der Regen verheerende, katastrophenartig hereinbrechende Überschwemmungen anrichtet, die Flutsagen verbreitet sind, während sie in Gebieten mit regelmäßig eintretenden Meeresüberschwemmungen, wie im ägyptischen Delta, außerdem auf der arabischen Halbinsel und in den regenarmen Gebieten Afrikas fehlen. Sie sind also im allgemeinen gleichzeitig Regen-

und Flutsagen. Gerade hier ist dann aber auch der Schiffer, der sich auf einem Kahne rettet und auf einem Berge niederläßt, ein naheliegendes Motiv. Nach einer amerikanischen Flutmythe, die den Märchenton noch treuer bewahrt hat als die vorderasiatische, wächst der Berg, auf dem sich der Schiffer niederläßt, selbst in die Höhe, so lange die Flut ansteigt, um sich, wenn sie sinkt, wieder dem Boden zu nähern.

Die Flutsagen der Kulturvölker verbinden nun aber mit diesen uralten Märchenelementen noch das weitere Motiv einer Projektion des kosmogonischen Mythus in einen späteren Verlauf menschlicher Geschichte. Die alles überschwemmende Flut ist eine Wiederkehr des Chaos, das ja gleichfalls in vielen Gebieten, wie in denen der vorderasiatischen Sage, in der Form einer gewaltigen Wassertiefe gedacht wird. Daran schließt sich dann die Vorstellung eines Strafgerichts, durch das der Gott sein Schöpfungswerk wieder vernichtet, um nur den Frommen übrig zu lassen, der sich dieser Rettung aus dem allgemeinen Untergang würdig gemacht hat. So wird die „Sintflut" wirklich zur „Sündflut". Natürlich ist diese Umformung ein Erzeugnis priesterlicher Reflexion, die hier in die sicherlich in ihrem Ursprung rein mythologische Sage das religiös-sittliche Motiv des göttlichen Strafgerichts hineingedeutet hat, ähnlich wie durch sie der Schöpfungsmythus selbst zu einem Hymnus auf die Allmacht der Gottheit geworden ist. Von da aus ist nun aber noch ein weiterer Schritt nahegelegt. Er besteht in der Projektion eines solchen Gegenbildes kosmogonischer Vorstellungen in die Zukunft, nicht bloß in eine den Beginn der gegenwärtigen Menschheit bezeichnende Vergangenheit. Der vorübergehenden Weltkatastrophe der Sintflut tritt so die endgültige des eigentlichen Weltuntergangs gegenüber, dem schon einmal dagewesenen vorläufigen Strafgericht das letzte, mit dem das irdische Leben aufhört und ein jenseitiges beginnt.

Damit betreten wir das Gebiet der Weltuntergangsmythen, wie sie uns in den apokalyptischen Schriften der späteren israelitischen Literatur und in der unter dem Einfluß dieser entstandenen Johannisapokalypse überliefert sind. Mit ihnen verlassen wir zugleich das Gebiet des eigentlichen Mythus. Dieser hat überall nur

vergangene Ereignisse oder äußerstenfalls solche der unmittelbaren Gegenwart zu seinem Inhalt. Wohl können von dieser Gegenwart aus die Wünsche des Menschen in unbegrenzte Zukunft reichen; aber die Mythenerzählung im engeren Sinne hört mit der Gegenwart auf, und sie bewegt sich im allgemeinen auf dem Schauplatz der bestehenden, wenn auch noch so sehr phantastisch ausgeschmückten Welt. In dem kosmogonischen Mythus ist die nach rückwärts gesetzte Grenze erreicht; und auch für ihn ist diese Grenze keine absolute, denn das Chaos geht der Weltschöpfung voran. Die Aufhebung des Chaos, die Schöpfung aus nichts ist eine aus religiösen Bedürfnissen entstandene Idee, keine mythologische Vorstellung. In ähnlichem Sinne ist nun der apokalyptische Weltuntergangsmythus kein eigentlicher Mythus mehr, sondern eine mythologische Dichtung, in der Motive des kosmogonischen Mythus mit andern Märchen- und Sagenstoffen verwebt sind, in der aber das Hauptmotiv das religiöse Bedürfnis ist, das nach einer jenseitigen Welt verlangt. Alles dies ist daher nicht urwüchsige Mythenbildung, wie es die kosmogonischen Mythen wenigstens zum Teil sind, sondern Erzeugnis religiöser Reflexion, als solches vor allem erfüllt von der Tendenz, den Frommen in seinen Hoffnungen aufzurichten und den Widersacher zu schrecken. So wiederholt sich hier die Geschichte des kosmogonischen Mythus in eigentümlicher Umkehrung. Hat der letztere in seiner zum religiösen Hymnus gewandelten reifsten Gestalt die Dämonenkämpfe und wilden Ungeheuer der Tiefe bis auf spärliche Reste verbannt, so sucht der Weltuntergangsmythus Schrecken und Strafen wie selige Hoffnungen immer mehr in phantastischen Bildern zu steigern. Dabei tragen alle diese Dichtungen deutlich die Spuren einer mühselig sich selbst überbietenden Erfindung, die den Mangel an urwüchsiger mythologischer Phantasie ersetzen soll. Man denke nur an das Ungeheuer im Buche Daniel, das aus der Tiefe hervorsteigt, mit gewaltigen eisernen Zähnen versehen ist und zehn Hörner auf dem Kopfe trägt, zwischen denen sich ein elftes Horn zeigt, welches Augen und einen Mund hat, der gottlose Reden führt. Solche Dinge kann der Verstand erfinden, aber als natürliche Erzeugnisse der mythologischen Phantasie sind sie unmöglich. Gleichwohl ent-

springen die Motive dieser die Grenzen des mythologisch Möglichen überschreitenden Übertreibungen aus Bedingungen, die weit in die mythologischen Anfänge zurückreichen, die jedoch vornehmlich in diesem Zeitalter der Götter und Helden ihre Ausbildung finden: diese Bedingungen sind gegeben in den Jenseitsvorstellungen.

14. Der Seelenglaube und die jenseitige Welt.

Mit dem kosmogonischen Mythus stehen die Vorstellungen von einer jenseitigen, nach diesem Leben dem Menschen zugänglichen Welt in engem Zusammenhang. Ein allgemeines Weltbild muß vorhanden sein, in das man die Bilder eines Jenseits eintragen kann, ehe diese entstehen können. Die Anschauungen vom Jenseits sind also an sich nur besondere Bestandteile kosmogonischer Vorstellungen, die aber innerhalb der letzteren einer verhältnismäßig späten Entwicklungsstufe angehören. Dies wird auch dadurch bezeugt, daß die ursprünglicheren Mythenbildungen ein bestimmt ausgeprägtes Jenseits überhaupt nicht kennen. Wo noch kein bestimmtes Weltbild existiert, da können natürlich auch solche Vorstellungen nicht aufkommen. So unterstützen sich daher diese beiden Teile wechselseitig. Der kosmogonische Mythus eröffnet den Jenseitsvorstellungen einen weiten Schauplatz, auf dem sie sich bewegen können. Diese begünstigen ihrerseits wieder die nähere Ausmalung des Weltbildes, das der kosmogonische Mythus erzeugt hat. Immerhin sind von dem Augenblick an, wo sich Dichtung und Philosophie der Himmelsmythen bemächtigen, um eine zusammenhängende Kosmogonie zu gestalten, auch schon Vorstellungen von einem Leben nach dem Tode und von einer jenseitigen Welt vorhanden, und einzelne ihrer Elemente reichen schon in eine frühe Zeit zurück.

Hier ist es nun in hohem Grade bezeichnend, daß sich die Jenseitsbilder aller Orten, wo wir sie überhaupt in ihrer Entstehung verfolgen können, in einer bestimmten Gesetzmäßigkeit der Aufeinanderfolge entwickeln. Neben dem Gebundensein an den kosmogonischen Mythus sind es aber die Seelenvorstellungen, die in diese Entwicklung eingreifen. Wie es eines die Grenzen des irdi-

schen Daseins überschreitenden Weltbildes bedarf, um die Vorstellungen eines Jenseits zu gestalten, so entstammt dieses selbst dem Bedürfnis, die Seele nach dem Tode fortbestehend zu denken. Dieses Bedürfnis ist freilich kein ursprüngliches, sondern es ist in seinen wesentlichen Bedingungen an das Zeitalter der Götter gebunden. Bei den primitiven Völkern sind die Anfänge des Glaubens an ein Fortleben nach dem Tode hauptsächlich in der Furcht vor dem Dämon des Verstorbenen zu finden, der dem Lebenden Krankheit oder Tod bringen kann. Wie diese Furcht, so erstreckt sich aber auch die Vorstellung eines solchen Fortlebens nur auf eine kurze Zeit nach dem Tode. Dann kommt eine Stufe, die etwa durch die Sudanvölker, die meisten melanesischen Stämme, die Waldindianer Südamerikas u. a. repräsentiert ist, wo besonders die Hervorragenden, die Häuptlinge des Stammes, wie sie im Gedächtnis treuer bewahrt werden, so auch als länger fortlebend erscheinen. Doch bleibt diese Vorstellung eine unbestimmte, dämonenhafte, ganz so wie die der Seele noch eine solche zu sein pflegt. So bleibt denn auch die abgeschiedene Seele innerhalb dieses ganzen Anschauungskreises im Diesseits. Sie lebt in der Umgebung fort; noch gibt es keine jenseitige Welt im eigentlichen Sinne. Dafür ist es bezeichnend, daß jene früher erwähnten Himmelsmärchen von der Ersteigung des Himmels durch einzelne Menschen außer Zusammenhang mit diesen Anfängen der Jenseitsvorstellungen stehen. Sie sind reine Abenteuermärchen, bei denen die Sonne, der Mond, die Sterne und Wolken, ganz so wie die irdischen Ungeheuer, die Zwerge, Nixen usw., als Teile der sichtbaren Welt gedacht werden, wie denn auch solche Himmelswanderer nicht selten wieder unversehrt in ihre irdische Wohnstätte zurückkehren. Darum fehlt hier meist die Vorstellung, die von Anfang an für das eigentliche Jenseits kennzeichnend ist: der Aufenthalt der Seele an bestimmten Orten, mögen diese auf der Erde oder unter der Erde oder über ihr gedacht werden. Da ist es nun wieder charakteristisch, daß die erste Form einer solchen Vorstellung gewissermaßen mitten inne zwischen dem Jenseits und Diesseits schwebt. Es ist der besonders bei nordamerikanischen Indianerstämmen verbreitete Glaube an ein Geisterdorf. Den

Lebenden unzugänglich, liegt irgendwo auf Erden in der Verborgenheit ein Dorf, wo sich die Geister der Toten versammeln, um genau so fortzuleben, wie sie vor ihrem Tode gelebt haben. Sie üben die Jagd, den Kampf, wie im diesseitigen Leben. Auch das Geisterdorf gleicht genau einem gewöhnlichen Dorfe. Für den totemistischen Gedankenkreis, in dem sich noch alle diese Bilder bewegen, ist es übrigens bezeichnend, daß bei manchen Prärieindianern dem menschlichen Geisterdorf ein Büffeldorf an die Seite gestellt wird, wo die verstorbenen Büffel sich aufhalten und in das sich gelegentlich nach dem Mythenmärchen ein abenteuernder Knabe verirren kann. Zuweilen wird dann aber auch hier schon weiter ausgemalt, wie solche Stätten unzugänglich gemacht sind. Ein Strom, über den eine schwerüberschreitbare Brücke führt, oder ein tiefer undurchdringlicher Wald trennt das Geisterdorf von den Wohnungen der Lebenden. Auch Schluchten und Gebirgshöhlen gelten entweder selbst als Wohnstätten der Geister oder als Zugänge zu ihnen. Daran reihen sich weitere Züge, die sich zum Teil noch in die spätere Mythologie erstrecken. Nicht irgendwo auf der zugänglichen Erde, sondern fern auf Inseln wohnen die Verstorbenen. In Polynesien und auch sonst in Insel- und Küstengebieten sind solche Vorstellungen verbreitet; und noch bei Homer begegnet uns dies Bild einer fernen Insel. Auf sie wird Menelaos bei der Heimkehr aus Troja gerettet, und sie wird als ein Glückseiland geschildert, auf dem nur den Bevorzugten unter den Sterblichen eine selige Zukunft beschieden ist.

Eine zweite, sichtlich im ganzen spätere Form der Jenseitsbilder sind die Unterweltsmythen. In ihnen begegnet uns zum erstenmal ein Jenseits, das seiner Natur nach dem Menschen unzugänglich ist oder nur von einzelnen gottbegnadeten Helden, wie Herakles, Odysseus, Äneas, betreten wird. Dazu kommt als dritte und letzte Form der Himmel, in welchem die Verstorbenen mit den Göttern zusammenwohnen. Doch verdrängt dieses himmlische Jenseits in der Regel die Unterwelt nicht; sondern es scheiden sich nun die Bilder des Jenseits, indem sich ein bereits in den Gebieten der Unterwelt entstandener Gegensatz steigert: der Himmel wird die Wohnstätte der Seligen, der von

den Göttern bevorzugten Frommen und Tugendhaften, die Unterwelt bleibt zunächst der Aufenthaltsort der Mehrzahl der Menschen; dann verallgemeinert das wachsende Begehren, die Freuden der Seligkeit zu genießen, den zuerst nur einer Minderheit vergönnten Vorzug, und die Unterwelt wandelt sich in den Aufenthaltsort der Schuldigen und Verworfenen um. Hier eröffnet sich endlich vor allem durch die Mittel magischer Reinigung und religiöser Ekstase diesen der Weg zum Himmel.

Daß unter den in dieser Entwicklung sukzessiv auftretenden Jenseitsvorstellungen die der Unterwelt die verbreitetste und dauerndste ist, dafür liegt nun wohl ein wichtiges Motiv in der Sitte des Begrabens der Leiche. Hier wird ja das Eingehen zur Unterwelt dem Zuschauer gewissermaßen unmittelbar vor Augen geführt, mag auch immerhin die mythologische Phantasie diesen Vorgang nachträglich ganz anders sich ausmalen. Dennoch kann die Sitte des Begräbnisses nicht die ausschließliche Ursache sein, und vielleicht ist sie nicht einmal die hauptsächlichste. In der homerischen Welt werden die Leichname verbrannt, nicht begraben. Dennoch verdanken wir eine der anschaulichsten älteren Schilderungen der Unterwelt gerade dem Homer; und es ist kaum zu bezweifeln, daß er die Grundzüge seines Bildes der Volksvorstellung entnommen hat. In der Tat ist es noch ein anderes, rein psychologisches Motiv, das sich hier sichtlich mit größerer Macht geltend macht: die Furcht vor dem Tode, der Schauer vor dem, was dem Menschen nach dem Tode bevorstehen mag. Diese Furcht setzt sich in ein gespenstiges furchtbares Totenreich um, das kalt ist wie der Leichnam selbst und dunkel, wie seinem erloschenen Auge die Welt erscheinen muß. Dunkel und kalt wird aber das Innere der Erde gedacht, denn dunkel und kalt ist die feuchte Gebirgshöhle, in der unheimliche Tiere hausen. Mit Gebilden der Furcht wird denn auch die Unterwelt ausgestattet, vor allem mit unterirdischen Tieren, mit Kröten, Molchen und Schlangen in ungeheurer und phantastischer Gestalt. Viele der in den späteren Mythen auf der Erde vorkommenden Schreckgestalten sind wohl zuerst als solche Unterweltsungeheuer entstanden: so die Erinnyen, die Keren, die Harpyien der Griechen.

Der Mythus hat sie sämtlich erst unter einem späteren Motiv, das den ursprünglichen Vorstellungen vom Hades fehlt, in die Oberwelt wandern lassen. Es ist das Motiv der Gewissensbedrängnis, das diese Gespenster der Unterwelt in furchtbare rächende Wesen umwandelt, um sie nun infolge der Not, mit der die begangene Schuld auch den Lebenden heimsucht, in die Oberwelt zu versetzen. Hier verfolgen sie vor allem den, der gegen die Götter gefrevelt hat, dann auch andere, deren Schuld als besonders schwer empfunden wird, wie den Vater- oder Muttermörder. Wie sich diese dämonischen Gestalten mit der Verinnerlichung der Schreckensmotive, denen sie entspringen, aus ihrem unterirdischen Dunkel erheben, um sich unter die Lebenden zu mischen, so wandern aber auch die licht- und hoffnungsfreudigen Jenseitsvorstellungen nochmals zur Höhe empor, um sich in ein Jenseits über der Erde, in die unerreichbarer als die Unterwelt erscheinenden Himmelsräume zu erheben. Der Zeit, die in dem Himmel die Wohnungen der Seligen sieht, geht jedoch bei vielen, vielleicht bei allen zu diesem Doppelbild vorgedrungenen Völkern eine andere voran, wo, vielleicht unter dem nachwirkenden Einfluß der Geisterinseln einer noch älteren Zeit, die Unterwelt selbst neben den Stätten des Grauens lichtere Räume birgt, in die entweder durch die unmittelbare Gunst der Götter oder nach einem über die Verstorbenen gehaltenen Gericht die Seelen der Reinen und Frommen aufgenommen werden. So entwickelt sich hier schon eine Scheidung, bei der infolge des Gegensatzes, in die diese Jenseitsbilder zueinander treten, nun erst zu dem Eindruck des Schauerlichen und Trostlosen, den das ursprüngliche Unterweltsbild erregt, der des Schmerz- und Qualvollen hinzutritt. Aber diese Gegensätze hindern zunächst ihre Vereinigung in den Räumen der Unterwelt nicht, die, wie man vermuten darf, bei semitischen wie indogermanischen Völkern die herrschende war. Auch die Walhalla der Deutschen hatte ihren ursprünglichen Sitz in der Unterwelt, und vielleicht ist sie sogar erst unter dem Einfluß des Christentums in den Himmel gewandert. Kennen wir doch die germanische Mythologie erst aus einer Zeit, in der sich das Christentum bereits bei den germanischen Stämmen verbreitet hatte.

Eine bedeutsame Wendung vollzieht sich nun in den Jenseitsvorstellungen weiterhin dadurch, daß der Scheidung der Wohnstätten der Seelen allmählich auch eine Scheidung der Götter folgt, die als die Oberherren dieser Wohnstätten gedacht werden. Ursprünglich, so lange sich nur die Furcht vor dem Tode in das in ein gleichförmiges Dunkel gehüllte Bild der Unterwelt überträgt, sind diese Gestalten wenig ausgeprägt. Auch sie erscheinen als Übertragungen der dem wirklichen Leben entnommenen Herrschaftsbegriffe, ähnlich den oberirdischen Göttern, von denen wohl überhaupt erst die bestimmtere Vorstellung der Unterwelt als eines besonderen, von eigenen Göttern beherrschten Reiches entlehnt ist. Ursprünglicher als dies ist aber ein Zug, der bis in die frühesten Jenseitsmythen zurückreicht, und der in Sage und Märchen lange noch nachwirkt: es sind weibliche Gestalten, die der Unterweltsmythus, wie in den untergeordneten Schreckgebilden, so auch als Gottheiten bevorzugt. Wie das Ideal der Schönheit und Anmut vornehmlich in einer weiblichen Gottheit, etwa einer Aphrodite, verkörpert gedacht wird, so findet nicht minder das psychologische Gesetz der Kontrastverstärkung seine Anwendung: auch die abschreckende furchtbare Seite des Göttlichen nimmt weibliche Gestalt an. Als eine solch unheimlich furchtbare Göttin erscheint die nordische Hel oder, davon nach Zeit und Raum weit getrennt, die babylonische Ereksigal. Auch in der griechischen Unterwelt führt Persephone die Herrschaft, nicht Pluto, ihr Gemahl, der ihr nur beigegeben scheint, um ein unterirdisches Gegenbild zu dem himmlischen Herrscherpaar Zeus und Hera zu schaffen. Wenn übrigens bei dieser griechischen Persephone die Züge des Furchtbaren gemildert sind, so beruht das auf der Verbindung der Unterwelts- mit den Ackerbaumythen, einer Verbindung, auf die wir ihrer hohen kultischen Bedeutung wegen später zurückkommen werden. Die überwiegende Macht, die im Unterweltsmythus den weiblichen Gottheiten eigen ist, bringt aber auch dieses Reich wieder in einen charakteristischen Gegensatz zum überirdischen Götterreich, in welchem, als die nächsten Verkörperungen eines übermenschlichen Heldenideals, überall die männlichen Götter vorherrschen.

Zu jenen inneren Motiven der Furcht und des Grauens, denen die Verlegung des Totenreiches in das Innere der Erde entgegenkommt, tritt endlich noch ein äußeres, das der Naturanschauung entstammt: das Bild der untergehenden Sonne. Wo immer ein bestimmter Eingang in die Unterwelt gesucht wird, oder wo eine ferne Region der Erde als Wohnort der Abgeschiedenen gilt, da wird diese nach Westen, in der Richtung des Untergangs der Sonne verlegt. Dies ist zugleich ein sprechendes Beispiel jener mythologischen Assoziation und Assimilation, in der äußere Natur-, namentlich Himmelserscheinungen auf die Mythenbildung einwirken. Gewiß würde es verkehrt sein zu behaupten, die untergehende Sonne allein habe den Anlaß zum Bild der Unterwelt gegeben. Vielmehr ist offenbar diese Erscheinung ein untergeordnetes Nebenmotiv, an das wohl nicht einmal bei der Richtung, in die jene verlegt wird, und die allein durch dieses Nebenmotiv bestimmt ist, mit klarem Bewußtsein gedacht wird. Aber indem sich der Eindruck der hereindringenden Nacht mit dem des Sonnenunterganges verbindet, assoziiert sich dieser von selbst mit allen den Gefühlsmotiven, die die Unterwelt zu einem Reich der Schatten und des furchterregenden Dunkels gestalten. Es ist der ganze Zusammenhang dieser Motive, nicht ein einzelnes unter ihnen, am allerwenigsten ein verhältnismäßig nebensächliches, wie der Sonnenuntergang, der diese dauerndste aller Jenseitsvorstellungen, erzeugt und so lange lebendig erhalten hat.

Daneben ist aber ein anderes, dem Kreis der Seelenvorstellungen entstammendes Motiv frühe schon wirksam geworden. Wenn nach den Vorstellungen des beginnenden Heldenzeitalters mit seltenen Ausnahmen alle Menschen nach ihrem Tode in dieser Welt unter der Erde ein trübes, einförmiges oder, wie es, diese Einförmigkeit steigernd, Homer schildert, bewußtloses Dasein führen, so sind sichtlich an diesem Bild die Erscheinungen von Schlaf und Traum beteiligt. Wie der Tod als ein dauernder Schlaf erscheint, so wird der Traum zu einem Vorbild des Lebens nach dem Tode. Die Eigenschaften der Traumbilder übertragen sich daher auch auf die Seelen, die in der Unterwelt weilen, sie sind sichtbar, aber schattengleich entweichen sie

der tastenden Hand und irren flüchtig von Ort zu Ort. So ist dieses Schattendasein ein Schicksal, das alle teilen. Nur besonders schwere Vergehen gegen die Götter fordern zu Strafen heraus, die, wie sie den Schuldigen im Diesseits schon treffen, so sich auch in das Jenseits erstrecken können. Darum stehen solche Gestalten, wie sie uns in der Hadesfahrt des Odysseus begegnen, Sisyphus, der unablässig einen herabrollenden Felsblock wieder emporwälzen muß, Tantalus, der in vergeblicher Gier nach den über seinem Haupte schwebenden Früchten verschmachtet, noch außerhalb der in dieses Gebiet eindringenden Vergeltungsvorstellungen, wenn sie auch Vorbereitungen zu ihnen bilden mögen. Vielleicht ließe sich dafür auch geltend machen, daß sie wahrscheinlich spätere Einschiebungen sind, wie deren die homerischen Gedichte und besonders die märchenreiche Odyssee so manche enthalten.

Doch allmählich gewinnt diese zunächst nur in einzelnen Beispielen hervortretende Sonderung der Schicksale größere Ausdehnung; und wie bereits jene frühen Ausnahmefälle der Rettung in eine Welt der Seligen oder der besonderen Hadesstrafen an die Huld oder den Zorn der Götter geknüpft sind, so ist es der religiöse Kult, der diese Scheidung schließlich zu einer allgemeinen macht. Im Kult sollen die Götter versöhnt, durch Bitten und Zauberhandlungen gewonnen werden. Sie sollen ein glückliches Los im Diesseits, dann aber auch die Sicherheit eines dauernden Glücks im Jenseits gewähren. Diesem Streben weichen die Schatten der Unterwelt. Bleibt diese auch im ganzen noch eine Stätte der Trauer, so eröffnen sich doch in ihr einzelne lichtfreundliche Haine, in denen der Fromme das Glück des Diesseits, nicht getrübt durch die Mängel und Übel, die ihn hier bedrängen, genießt. Frühe schon führt dieses Motiv zu Kultgenossenschaften. Bereits in den Übergangszuständen der totemistischen Stammesorganisation zu Staatenbildung und Götterkult gehen solche religiöse Verbände aus den älteren Totemgenossenschaften hervor. Über die hier noch durch Abstammung und Stammessonderung gezogenen Grenzen erweitern sie sich nun aber auf dem Boden der Götterkulte, wie sie vor allem in den Mysterien der Griechen und in andern Geheimdiensten der hellenistisch-römischen Zeit, den Mithra-,

Attis-, Osiris-, Serapismysterien, verbreitet sind. Mögen sie gleich in den gesteigerten Formen, in denen sie diese von einem tiefen Erlösungsbedürfnis erfüllte Zeit bietet, an deren spezifische Kulturbedingungen gebunden sein, so tragen sie doch hier nur besonders ausgeprägt gewisse Züge an sich, die ganz allgemein dem Götterkultus des Heldenzeitalters angehören, wenn sie auch freilich erst auf einer vorgerückteren Stufe desselben deutlich hervortreten. Denn sie fallen durchaus in eine Periode, wo das Heldentum im älteren Sinne, das sich in nach außen gerichteten Eigenschaften verkörpert, geschwunden ist, um mehr und mehr einem nach innen, der religiösen und sittlichen Seite zugekehrten Ideal Platz zu machen. Eben das ist aber die Zeit, wo die Unterwelt mit ihren Schrecken die Gemüter tiefer zu beunruhigen beginnt, und wo nun im Gegensatze hierzu die Phantasie leuchtende Bilder der Zukunft schafft, deren Verwirklichung sie von den Göttern erstrebt. So gestaltet sich das Bild eines besonderen Gebiets der Unterwelt, das den Kultgenossen beschieden ist, die sich um die Pflege des Götterdienstes vor andern verdient gemacht. Das Elysium wird sie aufnehmen, ein Tal der Freude und Herrlichkeit, das der Unterwelt angehört, aber abseits von den Gefilden der Trauer gelegen ist. Hier werden die Seligen ihr Leben nach dem Tode zubringen. Dieses Elysium ist nicht mehr eine ferne Insel, als Zuflucht für einzelne bestimmt, sondern es gehört zur regelmäßigen Ordnung der Unterwelt selbst. Sprechend hat dieses Bild, wie es sich in dieser Zeit unter dem Zusammenfluß alter mythischer Überlieferungen und neuer religiöser Triebe gebildet hat, in dichterischer Ausschmückung Virgil im sechsten Buche der Äneide gezeichnet, — eine Darstellung, die vielleicht den wertvollsten Teil des ganzen Gedichts ausmacht. Denn hier hat der Dichter in einem lebendigen Bilde vorgeführt, was von vielen seiner Zeitgenossen geglaubt und erstrebt wurde.

Mit dieser Trennung der Gebiete der Unterwelt steht nun weiterhin die Einsetzung eines Richteramtes in engstem Zusammenhang. Der Richter der Unterwelt hat zu entscheiden, ob die Seele in das Tal der Freude zugelassen oder in den Orkus verstoßen wird. Es ist bezeichnend, daß Virgil denselben Rhadamantys, der

uns schon in der Odyssee als Beherrscher der fernen Insel der Seligen begegnet, in seinem Unterweltsbild mit diesem Richteramt betraut. Offenbar hat der Dichter selbst diese späteren Vorstellungen als eine Fortbildung jener früheren Rettungen durch die Gunst der Götter erkannt. Indem so die Scheidung der Gebiete der Seligen und der Verstoßenen zu einer vollständigen geworden ist, tritt aber noch eine weitere hinzu: die Sonderung der beiden Reiche der Unterwelt in verschiedene Untergebiete nach den Graden des Schreckens und der Qual auf der einen, des Glücks und der Seligkeit auf der andern Seite. Die Abstufungen des Schreckens gehen hier voran, die der Seligkeit folgen erst später und nur teilweise diesem Beispiel. Das subjektive Motiv, das beim Maximum des Glücks keine Gradunterschiede zuläßt, macht sich hier immer wieder gegen das objektive geltend, daß das Verdienst der Frommen ein ungleiches und daher ihre Würdigkeit, der Nähe der Gottheit teilhaftig zu werden, eine verschiedene sein kann. Viel stärker wirkt aber das auf der entgegengesetzten Seite hervortretende Motiv der Strafe. Das Schattendasein der Seelen im Hades Homers ist keine Strafe, sondern nur die notwendige Folge der Ausscheidung aus dem Kreis der Lebenden. Erst indem die Hoffnung auf das Elysium ebenso allgemein wird wie die Furcht vor dem Hades, wird dieser zu einer Strafe, wie jenes zu einer Stätte der Belohnung. Wie schon die Sprache an Bezeichnungen für die Formen des Leids sehr viel reicher ist als an solchen für die Freude, so entfaltet auch die mythologische Phantasie einen weit größeren Reichtum in der Ausmalung der Unterweltsstrafen als in der Verherrlichung der elyseischen Gefilde. Alle Schrecken, die menschliche Grausamkeit erfinden kann, wandern aus der irdischen Justiz in das Jenseits hinüber. Sie stufen, wie nach der Größe, so nach dem Ort der Strafe sich ab. Die tiefste Region der Unterwelt ist die furchtbarste. Weiter nach oben halten sich jene auf, die Aussicht haben, dereinst, wenn sie eine Probezeit bestanden, in das Elysium zu gelangen.

Der Gegensatz, der uns hier zunächst in der Verteilung der Gebiete der Qual und der Seligkeit, der Strafe und der Belohnung begegnet, führt nun aber endlich, wiederum an das Bild räumlicher

Abstufung sich anlehnend, noch einen Schritt weiter. Die Unterwelt verliert für die Seligen nicht bloß ihre Schrecken, sondern der Eingang zu ihr, dereinst das gemeinsame Los aller Sterblichen, bleibt den Frommen und Gottgefälligen überhaupt erspart: ihre Seelen wandern — was in alter Zeit nur den unter die Götter aufgenommenen Heroen beschieden war — zum Himmel empor. Damit ist der Gegensatz erst vollständig geworden: in das lichte Himmelsreich erheben sich die Seelen der Frommen, in die Tiefe werden die Gottlosen verstoßen. Diese letzte Scheidung gehört im allgemeinen bei semitischen wie indogermanischen Völkern einer verhältnismäßig späten Zeit an. Wahrscheinlich sind es die alten Iranier, bei denen zuerst dieser Gegensatz von Himmel und Hölle, anknüpfend an frühe kosmogonische Mythen, seine Bedeutung gewann. Hier hat sich jenes Bild des Kampfes der Götter mit den Dämonen, das uns sonst in den Schöpfungsmythen der Kulturvölker begegnet, zum Kampf zweier göttlicher Wesen gestaltet, von denen das eine das Lichtreich über der Erde, das andere das unterirdische Dunkel beherrscht. Allerdings fehlt dieser Kontrast auch den analogen Götter- und Dämonenkämpfen nicht, und sicherlich hat dies die Aufnahme in die Jenseitsvorstellungen anderer Völker unterstützt. Was die iranische Kosmogonie auszeichnet und was diesen Dualismus auf Religion und Kultus einen ungewöhnlichen Einfluß gewinnen ließ, das ist die Konzentration jenes ursprünglichen Weltkampfes auf ein feindliches Götterpaar, Ormuzd (Ahuramazda) und Ahriman (Angramainju). Auch hier ist jedoch Ahriman der Führer einer Schar von Dämonen — ein deutlicher Hinweis, daß die allgemeine Vorstellung des Dämonenkampfes die Grundlage gebildet hat. Diese Verwandtschaft hat dann jedenfalls auch die Einwirkung des iranischen Dualismus auf andere Religionen um so mehr begünstigt, als die Scheidung der Jenseitsvorstellungen offenbar unabhängig von ihm unter der Wirkung allgemein verbreiteter kultischer Motive vielfach schon eingetreten war. Dabei ist aber ein wesentlicher Unterschied von den sonstigen Götter- und Dämonenkämpfen insofern eingetreten, als mit der Übertragung auf zwei Götterpersönlichkeiten der Kampf nicht mehr auf der Erde spielt, wie der

des Zeus mit den Titanen, sondern zwischen einem in der Höhe thronenden Lichtgott und einem finsteren Gott der Unterwelt. Wahrscheinlich hatte sich dieser Gegensatz bei den alten Iraniern mit dem Gegensatz der beiden Seelenvorstellungen, der an die Erde gebundenen Körperseele und der in die Höhe schwebenden geistigen Seele, der Psyche, verbunden. Daraus erklärt sich wohl der merkwürdige, von den Sitten anderer indogermanischer Völker wesentlich abweichende Brauch der Iranier, daß sie die Leiche weder begruben noch verbrannten, sondern auf hohen Gerüsten den Vögeln zur Speise aussetzten. Fast scheint es, als sei hier jene früher erwähnte, in totemistischer Zeit vielfach geübte „Plattformbestattung“ in die spätere Kultur übernommen worden (S. 214); nur daß an die Stelle des wenig erhöhten Erdwalls, auf dem die Leiche der Verwesung überlassen wird, ein hohes Gerüst getreten ist, durch das wohl der Aufstieg der Seele zum Himmel erleichtert werden soll. Viele Stellen des älteren Avesta weisen aber außerdem darauf hin, daß durch die Aussetzung der Leiche die Körperseele zerstört wird, damit um so mehr die geistige Seele unbeschwert zum Himmel aufsteige. Es ist derselbe Gegensatz zwischen Körperseele und Psyche, der noch in viel späteren Vorstellungen nachwirkt. Begegnet er uns doch, verwebt mit spezifisch christlichen Anschauungen, auch in manchen Stellen der Briefe des Apostels Paulus, wo die Körperseele in der Vorstellung der Sündhaftigkeit des Fleisches fortlebt, und wo in der Abtötung des Fleisches die Totenbräuche der Iranier leise noch anklingen.

So kommen hier die Bilder eines doppelten Jenseits und einer doppelten Seele einander fördernd entgegen. Das Himmelreich ist von nun an die Stätte der reinen seligen Geister, die Unterwelt die Stätte der Unseligen, die auch im Jenseits noch in der Sinnlichkeit beharren, daher sie in verstärktem Grade körperliche Leiden und Schmerzen erdulden müssen. Dazu überträgt sich dann die nach Graden des Leidens und der Strafe zunächst für die Unterwelt entwickelte Vorstellung eines Stufenreichs auch auf die himmlische Welt, wo sich freilich die Macht der Phantasie kaum der Schwierigkeit gewachsen zeigt, die Grade der Seligkeit zureichend zu steigern. Hieraus entspringt jene erzwungene, von der Reflexion geleitete Phan-

tastik, die solche Zukunftsbilder häuft, bis sie völlig unanschaulich werden. Eines der frühesten Beispiele dieser apokalyptischen Jenseitsdichtungen ist unter den Apokryphen des Alten Testaments das Buch Henoch. In ihm ist namentlich ein augenscheinlich von den Unterweltswanderungen der antiken Dichtung aus auf den Himmel übertragenes Motiv verwertet, und diese Übertragung hat dann weiterhin zu einer Einteilung der Himmelsräume geführt, die, analog wie die Unterweltsräume nach der Tiefe, so nach der Höhe sich abstufen, um, wie dort zu Orten zunehmender Qual, so hier zu solchen gesteigerter Seligkeit zu führen. Es ist eine jener Traumwanderungen, wie sie leicht die Traumassoziation dem erwartungsvoll erregten Bewußtsein des Schlafenden vorführt; und es ist nicht unwahrscheinlich, daß die Dichtung hier an wirkliche Traumbilder anknüpft, wie ja die Erscheinung des Verstorbenen im Traum schon das Bild der Schattenseele geschaffen hat, die nun in diese jenseitige Welt wandert. Die Einteilung der Himmelsräume schwankt übrigens in diesen Mythendichtungen zwischen der Drei- und der Siebenzahl, den beiden Zahlen, die vor andern als heilige gelten. Von einem Traumgesicht, in dem er vor Jahren bis zum „dritten Himmel", mitten in das Paradies entrückt worden sei, erzählt auch der Apostel Paulus im 2. Korintherbrief.

Zu diesen beiden Welten, der unterirdischen Hölle und dem himmlischen Paradies, tritt endlich unter der Einwirkung der schon von den alten Mysterienkulten eifrig gepflegten Sühneriten noch ein dritter Ort hinzu, zuerst, wie es scheint, ebenfalls auf iranischem Boden entstanden: ein Reich der Läuterung, wo die Seele des Sündigen durch vorübergehende Strafen, vor allem aber durch Lustrationen fähig wird, in das Himmelreich überzugehen. Es ist die eingreifendste, die Momente der Reinigung und der Strafe miteinander verbindende Form der Lustration, die Feuerlustration, die hier aus den auf Erden geübten Kultzeremonien in dieses Purgatorium hinüberwandert. Ein treues Bild dieses Systems, wie es schließlich aus dieser Fülle in uralter Vergangenheit beginnender und mit einer ihnen immanenten psychologischen Notwendigkeit sich steigernder Motive die religiöse Phantasie des christlichen Mittelalters entwickelt hatte, gibt Dantes „Göttlicher Komödie".

Noch eine ergänzende Vorstellung kehrt auch in diesem letzten Gemälde der jenseitigen Welt wieder: das ist die Gestalt des Führers, der den einzelnen, dem ausnahmsweise in sie vorzudringen vergönnt ist, durch ihre Reiche geleitet, oder der den Seelen überhaupt ihre künftigen Wohnstätten anweist. So begleiten den ersten dieser Hadesfahrer, Herakles, die Götter Athena und Hermes selbst; die späteren lassen einen der Abgeschiedenen die Führung übernehmen: so Virgil den Vater des Helden, Dante wiederum den Virgil und zu den Orten der Seligkeit, die dem heidnischen Dichter verschlossen sind, den verklärten Geist der Beatrice. Zum allgemeinen Seelenführer in das Reich der Unterwelt ist aber bei den Griechen Hermes geworden, der „Psychopompos". Als solcher begegnet er uns in einer der reizendsten Verbindungen später und uralter Seelenvorstellungen in der Odyssee, wo, nachdem Odysseus die Freier erschlagen hat, Hermes mit seinem Stabe vorausgeht und ihm als zwitschernde Vögel die Seelen der Freier folgen, die er in die Unterwelt geleitet.

Hinter den äußeren Wandlungen der Jenseitsvorstellungen, die zur Scheidung jener zwei Reiche von Himmel und Hölle führen, zu denen als Mittelgebiet schließlich noch das Fegefeuer hinzutritt, steht nun die allmähliche Entwicklung der Vergeltungsidee als letztes Motiv. Aber dieses Motiv ist kein ursprüngliches, sondern es tritt erst im Verlauf des Heldenzeitalters zu den uralten Motiven der Furcht vor dem Tode und den Vorstellungen von der Hauch- und Schattenseele hinzu; und es ist vor allem zunächst kein sittliches, sondern ein rein religiöses — ein sprechender Beleg zugleich für die ursprüngliche Trennung von Sittlichkeit und Religion. Diese Übertragung von der religiösen auf die sittliche Seite ist der letzte, bereits weit über den Höhepunkt der Jenseitsmythologie hinausreichende Akt dieser Entwicklung. Die ersten Spuren des Vergeltungsgedankens begegnen uns in jenen ausnahmsweisen Vergünstigungen, durch die ein Held, an dem die Götter ihr Wohlgefallen haben, entweder in ihre Mitte aufgenommen oder sonst in ein seliges Jenseits versetzt wird, und in den Strafen, die an besondere, gegen die Götter gerichtete Frevel geknüpft sind. Diese Ausnahmen bilden bereits ein Vorspiel

der späteren Verallgemeinerung des Motivs der Vergeltung, und auch dieses beginnt nicht sofort als ein allen Menschen beschiedenes künftiges Schicksal, sondern zunächst regt es sich nur in dem Wunsch, eine ausnahmsweise Abwendung künftiger Leiden und einen Anspruch auf ein künftiges unvergängliches Glück zu gewinnen. Zwar führt das natürliche Gemeinschaftsbedürfnis und die Hoffnung, daß vereinte Beschwörungen sicherer zum Ohr der Götter dringen als die Bitten der einzelnen, frühe schon zu Kultgemeinschaften, die der Pflege solcher Jenseitshoffnungen bestimmt sind. Aber sie folgen durchweg nicht dem Grundsatz, Heil für alle zu gewinnen, sondern sie streben im Gegenteil, dieses Heil auf wenige zu beschränken, um in dieser Beschränkung ihres Ziels um so gewisser zu sein. So umgeben sich diese Kulte mit dem Schleier des Geheimnisses. Sie verfolgen damit den doppelten Zweck der größeren Sicherung ihrer der Menge unzugänglichen Zauberbeschwörungen und der Erhöhung der zauberischen Macht dieser Mittel, indem sich hier nach einer dieses magische Gebiet weithin beherrschenden assoziativen Reaktion die geheimnisvolle Wirkung des Zaubers in eine zauberhafte Wirkung des Geheimnisses verwandelt. Dieses Motiv reicht in viel ältere Zeiten zurück, wo es auf der Übergangsstufe zwischen Totemismus und Götterkult in den weit verbreiteten geheimen Gesellschaften der Kultur- und Halbkulturvölker wirksam ist. Es wächst hier wohl überall aus den Vereinigungen der Medizinmänner hervor; in ihrer ferneren Entwicklung können aber diese Gesellschaften einen größeren Kreis von Stammesgenossen umschließen. Sie bilden dann vielfach, wie besonders das Beispiel der nordamerikanischen Indianer zeigt, innerhalb des Clanverbands einen engeren religiösen Verband, der an die Stelle der untergegangenen Totemgenossenschaften getreten zu sein scheint. Ihm entspricht, ursprünglich vielleicht an die Altersstufen der Männergenossenschaften sich anschließend, eine Abstufung nach dem Grad der Heiligung, dessen die Mitglieder gewürdigt sind, und der Teilnahme an den mystischen Zeremonien. In seltsamem Widerspiel gegen das Geheimnis eines solchen Bundes pflegt sich die Zugehörigkeit zu einem dieser Grade bei den Festen der Kultgemeinschaften durch möglichst augenfällige

äußere Zeichen der Körperbemalung oder des sonstigen Schmuckes zu verraten. Übrigens verfolgen diese Geheimgesellschaften früherer Kulturstufen durchweg noch Zwecke, die zum größten Teil der diesseitigen Welt angehören, wie Erntesegen, Schutz vor Krankheiten, Glück auf der Jagd, wenn auch immerhin hier schon Beziehungen zu einem jenseitigen Leben namentlich da nicht fehlen, wo ein ausgesprochener Ahnenkult und ein beginnender Götterkult hinzutreten.

Dieser alle Nebenmotive zurückdrängende Jenseitsgedanke ist es nun aber, der die eigentlichen Mysterienkulte kennzeichnet, und der sie zugleich in einem starken Kontrast zu den die Anfänge des Heldenzeitalters beherrschenden Vorstellungen erscheinen läßt. Während hier das Jenseits in ein hoffnungsloses Dunkel gehüllt war, erfüllt es dort den Mysten mit Vorahnungen unvergänglicher Glückseligkeit. Er will in dieser einen Preis erringen, der dem Los der Masse der Sterblichen entrückt ist. Noch einmal werden alle Zaubermittel vergangener Zeiten in Bewegung gesetzt, um dem Geweihten die jenseitige Welt, in die ihn der Zustand der durch solche Mittel erzeugten Ekstase versetzt, zugänglich zu machen. Es ist ein anderes Geschlecht als das alte, das zu den Heroen der mythischen Vergangenheit, einem Herakles und Theseus, bewundernd aufblickte. Langsam ist diese Wendung der Dinge eingetreten; doch sie hat sich in dem großen Wendepunkt der Menschheitsgeschichte, den die hellenistische Zeit bezeichnet, über die ganze Kulturwelt ausgebreitet. Weit über die in diesen Jenseitshoffnungen zu neuem Leben erwachten eleusinischen und orphischen Mysterien hinaus hat sich der gleiche Gedanke über die Osiris-, Serapis-, die Attis-, die Mithrakulte verbreitet. Der Erlösungsgedanke, aus der Sehnsucht geboren, die diesseitige Welt mit ihren Leiden und Mängeln gegen eine jenseitige, glückselige einzutauschen, erfüllt diese Zeit. Es ist die Negation des Heldenzeitalters, der Helden, die dieses geschätzt, der Götter, die es verehrt hatte. Mit der diesseitigen Welt verneinen die Jenseitskulte auch die bisher gültigen Werte dieser Welt. Die Ideale der Macht und der äußeren Glücksgüter verblassen. Aus dem Heldenideal entwickelt sich als seine Aufhebung und zugleich als seine Vollendung das Menschheitsideal.

Dieser Wandel der Werte vollzieht sich nun zunächst noch ganz in der Form der religiösen Ideale. Der Genuß der Gegenwart macht der Hoffnung auf eine Zukunft Platz, deren Ausmalung die religiösen Gefühle zu einer alle andern Triebe beherrschenden Kraft verschmelzen läßt. Eben darum wird aber auch diese Zukunft, die der Myste als Vorahnung in der Gegenwart genießt, zu einer ausschließlichen Belohnung des Frommen, nicht des Sittlichen, der, mit seinem Handeln der Welt zugekehrt, außerhalb dieses Kreises religiöser Beziehungen steht. Dennoch gehört auch die Verbindung mit den sittlichen Vergeltungsmotiven in ihren Anfängen schon einer weit älteren Zeit an. Wenn in diesem entscheidenden Wendepunkt der religiösen Entwicklung noch einmal beide Motive sich völlig scheiden, so beweist dies demnach nur, daß sie an sich verschiedener Herkunft sind, nicht aber, daß nicht von frühe an Bedingungen vorhanden waren, die ihrer Vereinigung zustrebten. Doch diese Bedingungen sind nicht sowohl innerer als äußerer Art: sie entspringen nicht aus den religiösen Motiven selbst und am wenigsten aus denen der Jenseitsvorstellungen, sondern in erster Linie aus jener Übertragung der Verhältnisse des irdischen Staates auf den Götterstaat, die den Beherrscher des letzteren zu einem Gesetzgeber im Reich der Menschen wie der Götter erhebt. Zeugnisse dieser Übertragung bieten die ältesten Sitten- und Rechtsgesetze aller Orten. Entweder werden die sittlichen wie die religiösen Gebote unterschiedslos dem Gott selbst in den Mund gelegt, wie im Mosaischen Dekalog, oder ein irdischer Herrscher erläßt sein Gesetz, obgleich es im wesentlichen nur rechtliche und sittliche Normen enthält, ausdrücklich im Namen der Gottheit, wie Hammurabi von Babylon. Darum gilt nun aber auch jede sittliche zugleich als eine religiöse Verschuldung. So ist die sittliche Norm nicht, wie gewöhnlich geglaubt wird, von Anfang an eine religiöse Norm, sondern sie ist erst durch das Medium der weltbeherrschenden Götterpersönlichkeit auf das religiöse Gebiet übergegangen. Wohl aber ist allmählich unter der Wirkung dieser Verbindung der Vergeltungsgedanke, der ursprünglich der sittlichen Motive völlig entbehrte, in die Jenseitsvorstellungen eingedrungen, und wesentlich auf diesem Wege sind die

sittlichen Vergehen zugleich zu religiösen Verschuldungen geworden, während auf der andern Seite die Belohnungen im Jenseits auf die Frommen beschränkt bleiben oder doch dem Sittlichen nur unter der Bedingung zugebilligt werden, daß er sittlich und fromm zugleich sei.

Noch muß hier schließlich einer Abzweigung der Jenseitsideen gedacht werden, die freilich in ihrer ausgebildeten Form erst ein Erzeugnis philosophischer Spekulation ist und darum auch nur eine beschränkte Verbreitung gefunden hat, die aber doch gleichfalls auf allgemeinere Motive des Seelenglaubens zurückgeht: der Seelenwanderung. Sie schließt sich in ihren Motiven am nächsten an das Purgatorium an, insofern auch die Wanderung durch Tierleiber teils als vorübergehende Strafe, teils als Läuterung gedacht wird. Nur fehlt hier die dem Purgatorium eigene Beziehung zur Lustration. Statt ihrer tritt ein neues eigenartiges Motiv hervor. Es besteht in dem von Plato in seinem Werk über den „Staat“ ausgesprochenen Gedanken, dem Wesen des Menschen sei es angemessen, daß er den Charakter, den er im Leben gezeigt, nach dem Tode bewahre und sich daher in dem Tier verkörpere, das diesen Charakter zur Schau trage. So ist es die gleiche Verwandtschaft zwischen Mensch und Tier, die in längst vergangener Zeit das Tiertotem, und die in dieser letzten Episode des Tiermythus die Seelenwanderungsidee erzeugt hat. Aber es besteht der große Unterschied, daß das Totem als Ahnen- und Kulttier über dem Menschen steht, während es hier tief unter ihm erscheint, so daß die Tierverwandlung als schwere Strafe empfunden wird. Immerhin ist es gerade dieser Unterschied, der es wahrscheinlich macht, daß auch die Seelenwanderungidee keine freie Erfindung der indischen Philosophen ist, die sie allem Anscheine nach zuerst ausgebildet haben, und von denen sie dann die Pythagoreische Schule und durch diese Plato übernommen hat, sondern daß hier Beziehungen zu der allgemeinen Entwicklung der totemistischen Gedankenwelt nicht fehlen. Ein unmittelbarer Übergang des Tiertotem in das die Seele des Menschen zur Sühne für begangene Schuld aufnehmende tierische Wesen läßt sich freilich nicht nachweisen, auch ist es nicht wahrscheinlich, daß

ein solcher stattgefunden hat. Wohl aber hängt hier der Seelenwanderungsgedanke mit den Veränderungen zusammen, die vom Beginn des totemistischen Zeitalters an bis tief herab in die Zeiten des Götterglaubens in der Wertschätzung der Tiere eingetreten sind. Dem Australier ist das Tier Objekt des Kultus, und in vielen Fällen gilt ihm das Totemtier zugleich als die Verkörperung eines Ahnen oder eines zauberkräftigen Wesens der Vorzeit; der Indianer nennt die Tiere seine „älteren Brüder"; Herakles, der Held des heroischen Zeitalters, wird gepriesen, weil neben anderem die Vertilgung der wilden Tiere sein Werk ist. Mehr noch als in diesen allgemeinen Werturteilen spiegelt sich jedoch in den Tiermythen jene Veränderung. In ihnen spielt gerade das Motiv der Tierverwandlung eine hervorragende Rolle. Verfolgt man jedoch die Auffassung dieses zauberischen Vorgangs, so zeigt sie Stufe für Stufe die fortschreitende Degradation des Tieres. In australischen Legenden stehen sich Tier und Mensch entweder völlig gleich, oder das Tier erweist sich als das höhere, mit besonderer Zauberkraft begabte Wesen. Auch in den amerikanischen Mythenmärchen begegnet man noch vielfach der gleichen Auffassung; doch kommt es schon vor, daß die Tierverwandlung als etwas Ungehöriges empfunden wird. Endlich in vielen afrikanischen Mythen und vor allem in denen der Kulturvölker der Alten Welt ist die Tierverwandlung zu einer schweren Schädigung durch einen bösen Zauber oder zur Strafe für begangene Schuld geworden. So liegt es denn nahe zu vermuten, daß die Brahmanen, die zuerst dieses Motiv in die religiösen Vergeltungsvorstellungen herübernahmen, hier den im Volksglauben lebenden Vorstellungen sich anschlossen, die ihrerseits wieder die letzten Ausläufer des einstigen Totemglaubens bildeten. Dabei mochte dann zugleich der noch heute nicht ganz erloschene Glaube an die Seelentiere, in denen die Psyche im Augenblick des Todes entweicht, diesen Vorstellungen fördernd entgegenkommen. Ob die Brahmanen schon gegenüber den ober- und unterirdischen Jenseitsvorstellungen die Tierverwandlung für die einfachere und natürlichere Weise hielten, sich die Zukunft der Seele zu denken, mag dahingestellt bleiben. Bemerkenswert ist es immerhin, daß, nachdem die Wissen-

schaft den Weg in den Himmel wie in den Hades verschlossen, noch Lessing und in weiterem, auf die ganze Natur sich erstreckendem Sinne selbst Goethe eine Metempsychose für die wahrscheinlichste Annahme zur Befriedigung des Wunsches nach einer unbegrenzten Fortdauer der Seele hielten.

15. Der Ursprung der Götterkulte.

Mythus und Kultus stehen in einem engen psychologischen Wechselverhältnis. Der Mythus gehört zum Reich der Vorstellungen. Er umfaßt die Vorstellungen einer phantastischen, an sich übersinnlichen Welt, auf deren Hintergrund die Erscheinungen der sinnlichen Wirklichkeit sich abspielen. Der Inhalt dieser von der Phantasie ganz und gar mit sinnlichen Mitteln geschaffenen übersinnlichen Welt findet auf den verschiedenen Stufen der Mythenentwicklung zuerst in dem Mythenmärchen, dann in der Helden-, zuletzt in der Göttersage seinen Ausdruck, in die sich weiterhin Vorstellungen von Entstehung und Untergang der Dinge und von dem Leben der Seele nach dem Tode verweben. Der Kultus dagegen umfaßt überall nur Handlungen, die sich auf die Dämonen und Götter beziehen, deren Leben und Wirken der Mythus zunächst in abgerissenen Bildern dieses Wirkens, dann, vor allem in der Göttersage, in ihrem dem menschlichen Leben nachgebildeten Zusammenhang schildert. Insofern nun Handlungen überall aus Gefühlen und Affekten entspringen, sind es diese subjektiven Bestandteile des Bewußtseins, die vor allem im Kultus hervortreten, während die Vorstellungsseite dem Mythus angehört. Diese Unterscheidung ist wichtig, weil sie mit den Hauptmotiven der Entwicklung des Mythus und der Religion und mit dem wesentlichen Unterschied beider auf das engste zusammenhängt. Nicht jeder Mythus hat einen religiösen Inhalt, ja die Mehrzahl der Mythen, die in der Welt verbreitet sind oder dereinst verbreitet waren, hat mit der Religion, wenn man einen irgend festumgrenzten Begriff für diese annehmen will, nicht das geringste zu tun. Daß bei untergehender Sonne ein leuchtender Held von einem finsteren Dämon verschlungen wird, dieses naturmytholo-

gische Bild kann möglicherweise in religiöse Vorstellungen mit eingehen, hat aber an sich keine religiöse Bedeutung, ebensowenig wie die Vorstellung, daß die Wolken Dämonen seien, die den Regen auf die Felder senden, oder die andere, ein Band, das um einen Baum geschlungen wird, könne in diesen eine Krankheit hineinzaubern. Das sind alles mythologische Vorstellungen; doch man würde offenbar einen völlig verwaschenen Begriff von Religion gewinnen, wollte man sie religiöse nennen. Ebenso ist aber auch nicht jeder Kultus, der sich auf irgendwelche nicht der unmittelbaren Wirklichkeit angehörige Dinge bezieht, ein religiöser. Jenes Umschlingen eines Baumes mit einem Bande z. B. kann Bestandteil eines Zauberkultus sein, durch den mit Hilfe irgendwelcher Dämonen heilbringend oder unheilbringend eingewirkt werden soll; doch liegt keinerlei Grund vor, diese Kulthandlungen mit dem Götterkult in Beziehung zu bringen. Zauberhaft freilich ist von Anfang an jeder Kultus. Es macht aber einen großen Unterschied, welches die Objekte des Zaubers sind, auf die er wirken soll, sowie nicht minder, welche Stelle in dem Umkreis möglicher Zauberhandlungen und der sie allmählich ablösenden Derivate eine Kulthandlung einnimmt. Und im Hinblick hierauf ist es unzweifelhaft, daß im Götterkultus die Kulthandlung überhaupt teils neue Formen annimmt, teils und vor allem einen neuen Inhalt gewinnt. Es gibt zahlreiche Dämonenkulte und namentlich einzelne fragmentarische Kulthandlungen, die dämonische Mächte voraussetzen, lange vor der Entstehung der Götter; nicht minder reichen aber solche Dämonenkulte und ihre Nachwirkungen mitten in den Götterkult hinein. Die Frage entsteht daher: worin bestehen die Merkmale, die uns veranlassen, irgendeinem Götterkult einen religiösen Gehalt zuzuschreiben? Diese Merkmale lassen sich natürlich nur dann gewinnen, wenn wir von dem Begriff dessen ausgehen, was wir vom Standpunkt der heute verbreiteten religiösen Glaubensformen aus nach allgemeiner Übereinstimmung religiös nennen. Unter diesem Gesichtspunkt werden wir der Vorstellung einer Gottheit dann eine religiöse Bedeutung zuerkennen, wenn sie erstens ihrem eigenen Wesen nach, also objektiv, einen idealen und, indem sie ein die Wirklichkeit übersteigendes Ideal

ist, zugleich einen übersinnlichen Wert besitzt, und wenn sie zweitens das subjektive Bedürfnis des Menschen nach einem idealen Zweck seines Daseins befriedigt. Der Wert dieses Ideals mag immerhin für den, der außerhalb einer bestimmten Kultgemeinschaft steht, ein niedriger sein; für diese Gemeinschaft ist er bei der Kulthandlung selbst ein höchster Wert. Die Götter als solche Ideale werden durch die mythologische Phantasie allezeit in menschliche Formen gekleidet, weil der Mensch nur seine eigenen Eigenschaften in solch absolutem Sinne zu höchsten Werten gesteigert denken kann. Wo der Gott diese Höhe nicht oder wenigstens im Augenblick der Kulthandlung nicht erreicht, da ist daher diese keine religiöse mehr, sondern sie besitzt den Charakter einer vor- oder unterreligiösen Kulthandlung. In diesem Sinne reichen Mythus und Kultus bis in die Anfänge menschlicher Entwicklung, aber erst von einem bestimmten Punkte an gewinnt zunächst der Kultus und dann in seinem Gefolge auch der Mythus einen religiösen Inhalt. Der im Kultus zum Ausdruck kommende religiöse Affekt erschafft die Götter, und der Mythus gibt ihnen nach dem Vorbild der Heldengestalten der Wirklichkeit den Charakter idealer Persönlichkeiten. Indem in ihre Hand das Leben des Menschen bei allem Wechsel seiner Geschicke gelegt ist, beschränkt sich ihr Kultus nicht mehr wie die primitive Zauberhandlung und die Dämonenbeschwörung auf bestimmte Anlässe oder einzelne sich wiederholende Vorgänge, sondern er nimmt das ganze Leben in Anspruch, das nun einer der menschlichen nachgebildeten göttlichen Rechtsordnung unterworfen wird. So folgt dem Gott alsbald der Götterstaat mit den ihm geweihten kultischen Festen. In der idealen Nachbildung dieser dem Heldenzeitalter eigenen menschlichen Schöpfung bewährt sich aber der religiöse Kultus wiederum als das eigenste Erzeugnis dieser Periode.

Nun steht es freilich einigermaßen in unserer Willkür, einen Begriff je nach Bedürfnis zu erweitern, wenn er sich zu eng erweist, um die Fülle der seinem Gebiet zugehörigen Erscheinungen zu umfassen. Aber gesteht man einmal zu, daß nicht jede mythologische Vorstellung und nicht jede Zauberhandlung einen religiösen Charakter besitzt, so kann es keinem Zweifel unterworfen sein,

daß in der Entwicklung der hierher gehörigen Erscheinungen nirgends ein so bedeutsamer Wendepunkt gegeben ist, wie in diesen im unmittelbaren Zusammenhang mit dem Heldenzeitalter eintretenden Wandlungen von Mythus und Kultus. Religiös im vollen Sinne des Wortes sind daher vor allem die babylonischen, ägyptischen, israelitischen, ferner die griechischen, römischen, arischen und germanischen Kulte. So erscheinen in der Alten Welt die Semiten und Indogermanen mindestens als die Hauptträger der religiösen Ideale. In der Neuen Welt nehmen die Kulturvölker der Anden vor der Entdeckung, die Mexikaner und Peruaner, eine analoge Stellung ein. Trägt die Religion ebenso wie der sonstige Charakter dieser Kulturen noch ein roheres Gepräge, so lassen dagegen die Erscheinungen hier auf die Ausgangspunkte mancher Kultformen oft ein überraschendes Licht fallen. Überhaupt aber kann selbstverständlich nirgends von einer scharfen Begrenzung der Perioden die Rede sein. Insbesondere unter dem Einfluß zweier Bedingungen begegnen uns Zwischenformen. Auf der einen Seite kann sich ein Götterkult vorbereiten, indem in die noch immer überwuchernden Zauberkulte Elemente einer Himmelsmythologie hereinreichen: hier pflegt dann bezeichnenderweise der Göttermythus dem Götterkultus weit voraus zu sein, wie dies Polynesien zeigt mit seiner reichen Theogonie und seinen im wesentlichen auf der Stufe des totemistischen Zauberglaubens gebliebenen Kulten. Auf der andern Seite können aber auch in ein Gebiet, das im ganzen noch der totemistischen Kultur angehört, Einflüsse der Götterkulte benachbarter Kulturvölker Einfluß gewinnen und auf diese Weise mannigfache Mischungen hervorbringen. Auch hier bietet die Neue Welt in den von der mexikanischen Kultur her beeinflußten Pueblovölkern Neu-Mexikos und Arizonas belehrende Beispiele.

Was dem Götterkultus, gegenüber dem Göttermythus, seine überwiegende Bedeutung verleiht, das ist nun in allen Fällen das gleiche psychologische Motiv, das schon im individuellen Seelenleben der Handlung mit den ihr zugrunde liegenden Gefühlen und Affekten den Vorrang verschafft vor der Welt der Vorstellungen. Die Handlung ist es, die fortan auf die Vorstellungen

zurückwirkt, sie verändernd, verstärkend, und auf solche Weise neue Affekte und aus ihnen entspringende Handlungen hervorbringend. So erhebt der religiöse Kultus selbst zum großen Teil erst die Götter zu Idealen, indem er die Gefühlsmotive der kultischen Handlungen in die Göttervorstellungen hinüberwandern läßt. Darum besteht das religiöse Denken noch weniger als das mythologische, aus dem es sich entwickelt, schlechthin in Vorstellungen, sondern es sind die Gefühle und Affekte, die durch die Mythenerzählungen und Legenden, in die sie verwebt sind, angeregt werden und so die religiöse Erhebung des Bewußtseins erzeugen und zu Handlungen antreiben, in denen sich die Affekte verstärken. Wenn irgendwo, so scheitert daher der Intellektualismus in der Psychologie der Religion. Er kann nicht einmal den Kultus selbst, geschweige denn seine religiösen Wirkungen erklären, durch die er zur schöpferischen Macht der Religion wird. Darum gibt es zwar Kulte, die wir aus bestimmten Gründen als vorreligiöse betrachten können, die Zauber- und Dämonenkulte; es gibt aber keine Religion ohne Kultus, wenn auch im Verlauf der religiösen Entwicklung die Bedeutung der äußeren Kulthandlung zurücktreten kann. In diesem Sinne ist der Kultus mehr der Erzieher religiöser Affekte als ihr bleibender Ausdruck; und er ist nicht bloß eine Wirkung, sondern zugleich eine Quelle des religiösen Denkens. Denn im Kultus entwickeln sich erst die Göttervorstellungen zu ihrer vollen Bedeutung. Indem im Kult der Mensch seinen Wünschen Ausdruck gibt in Gebet und Opfer, bereitet er sich in diesen Handlungen einen Vorgenuß ihrer Befriedigung, der ebenso auf diese selbst, wie auf die sie tragenden mythologischen Vorstellungen steigernd zurückwirkt. Eben in dieser Wirkung reicht die Verbindung von Mythus und Kultus weit in das totemistische Zeitalter zurück, und sie läßt aus den hier herrschenden Zauberkulten die Götterkulte hervorgehen, sobald sich die Götter aus der Verbindung der Helden- mit den Dämonenvorstellungen gebildet haben. Darum fließen nun aber auch in den Anfängen der Religion überall noch Dämonen- und Götterkulte zusammen, und in solchen Kulten von verhältnismäßig primitiver Art begegnet uns namentlich vielfach noch ein Zug, der auch der religiösen Stufe

eigen bleibt: der Mensch fühlt sich in dem Kultus eins mit dem Gegenstand des Kultus. Deutlich tritt das bei jenen primitiven Vegetationsfesten hervor, wo sich die Menschen, die hier die orgiastischen Kulttänze ausführen, selber als eins mit den Vegetationsgeistern denken, denen sie mit ihren eigenen Handlungen beistehen, um die Triebkräfte der Natur zu steigern. Solche Vegetationsfeste sind bereits oben bei den totemistischen Kulten erwähnt worden, wo sie uns als deren höchste zum Teil bereits in die Region der Götter reichende Formen begegneten. Hier muß ihrer gerade als der ursprünglichsten Götterkulte, die sie zugleich sind, noch einmal gedacht werden. Als Übergangsglieder geben sich diese Kulte, wie sie noch heute reich ausgebildet manche der nord- und der mittelamerikanischen Stämme zeigen, vor allem auch darin zu erkennen, daß in ihnen neben totemistischen Bestandteilen überall Dämonen- und Ahnenglaube mit Elementen einer Himmelsmythologie gemischt sind. Hinter den Wolken sitzen die Ahnengeister und eifern die Regendämonen zur Tätigkeit an. Doch über ihnen stehen Himmelsgötter, die in den Gestirnen wohnen und als die höchsten Lenker der Geschicke gedacht werden.

Und noch ein anderer Zug ist schon in diesen relativ primitiven Vegetationskulten zu bemerken, der später mehr und mehr allem Kult eigen wird: die Vereinigung vieler Kultzwecke. Zu den großen Vegetationsfesten der Bevölkerungen Mittelamerikas strömen auch die Kranken herbei. Sie wollen Heilung von ihren Leiden; und diesem Zweck dienen besondere Kulte, die neben den allgemeinen hergehen. Nicht minder wird mit diesen großen Festen die Feier der Männerweihe der Jünglinge verbunden. Endlich sucht der einzelne eine Schuld zu sühnen, die er in der verflossenen Zeit begangen. So ordnen sich mannigfache Neben- und Unterkulte um die großen Kultfeste. Darin wiederholen sich aber die Erscheinungen dieser noch tief in die Regionen des Zauber- und Dämonenglaubens herabreichenden Kulte, in denen die Götter noch eine nebensächliche Rolle spielen, bis hinauf zu den höchsten Formen der Götterkulte. Auch der Ausgangspunkt, das Motiv, das ursprünglich die Kultgenossen zu

solchen umfassenden Festen vereinigt hat, scheint überall das gleiche zu sein: die Sorge um das Gedeihen der Feldfrucht, dieser hauptsächlichsten Nahrungsquelle des Menschen auf der Schwelle der höheren Kultur. Auch in dem Vorherrschen dieses Motivs in den beginnenden Götterkulten verraten sich aber diese als echte Erzeugnisse der allgemeinen Kultur dieser Periode mit ihrem den herumschweifenden Jäger und Nomaden ablösenden seßhaften Ackerbauer, der, indem er das Tier der menschlichen Arbeit dienstbar macht, zugleich die Züchtung der Haustiere planmäßiger betreibt und die Mittel für den Kampf wie die Künste des Friedens auf eine höhere Stufe hebt. Überall sind es dann jene ursprünglichen Nebenmotive der Vegetationskulte gewesen, die diese selbst allmählich auf diese höhere Stufe hoben, indem die Sorge um das seelische Heil des Menschen schließlich jene materiellen Zwecke zurückdrängte. Deutlich zeigt dies die Geschichte der griechischen Mysterienkulte. Sie finden aber bereits ihre Vorbilder, von denen sie namentlich in späterer Zeit sichtlich beeinflußt worden sind, in den analogen Kulten der Ägypter, Babylonier und anderer vorderasiatischer Völker. Die Hauptkulte sind hier überall Vegetations- und damit Jahreskulte. Die Zeiten der Sonnenwenden sind es, an die sich besonders im Abendlande diese Kultfeste anlehnen. Die Rudimente der über die ganze abendländische Welt verbreiteten Sonnenwend-, sowie der Saat- und Erntefeste machen es wahrscheinlich, daß dereinst weit über jene Gebiete hinaus, in denen uns die volle geschichtliche Überlieferung dieser Feste erhalten ist, die Ackerkulte die frühesten Götterkulte gewesen sind, daher sie denn auch in jenen Resten der Sitte noch so manche dem Dämonenglauben angehörige Züge bewahrt haben.

Ist es der Gegensatz der im Frühling neu erwachenden Natur, die das Sprießen und Gedeihen der Feldfrüchte mit sich führt, und der winterlichen Jahreszeit mit der absterbenden Vegetation, der sich zunächst in den die Vegetationsfeste belebenden Göttermythen verkörpert, so besteht nun die bleibendere Bedeutung dieser Kulte eben in der Erweiterung des Herrschaftsgebietes der Vegetationsgötter, die sichtlich in jener Verbindung dieser Haupt-

kulte beginnender Kulturvölker mit Nebenmotiven ihre Quelle hat. Insbesondere ist es ein Gebiet, das in den ursprünglichen Kulten gleicher Art noch zurücktritt, und das mehr und mehr zum Hauptinhalt der entwickelteren Kulte wird: das der Jenseitshoffnungen. Freilich ist hier vieles, was dem Bereich des Kultus angehört, für uns in Dunkel gehüllt, weil infolge der früher schon berührten Verbindungen, die in diesem Fall das Magische und das Mystische eingehen, diese Kulte in dem Maße, als sie sich dem Rätsel des Jenseits zuwandten, Geheimkulte geworden sind. Je mehr der einzelne Kultgenosse deren Geheimnis wahrte, in um so reicherem Maße mochte er auf ihren Segen für sich selber hoffen. Dennoch läßt sich, wenn wir die geschichtliche Überlieferung durch die allgemeinen psychologischen Motive dieser Entwicklung ergänzen, mit zureichender Sicherheit der Gedankengang erkennen, durch den mit einer nahezu, wie es scheint, allgemeingültigen Gesetzmäßigkeit die Vegetationskulte in enge Verbindung mit den Seelenkulten getreten sind. An die Vorstellungen von dem Wechsel der Jahreszeiten, von Sommer und Winter, vom Aufblühen und vom Absterben der Früchte schließen sich in natürlicher Assoziation die andern von Leben und Tod. Der Winter und die erstarrte Natur gleichen dem Tode; und wie die tote Natur im Frühling wieder zum Leben erwacht, so wird auch die Seele zu einem künftigen lichten und freudenvollen Dasein wieder erweckt werden. Diese Beziehung ist so offenbar, daß schon der Mythus selbst und die Dichtung überall auf sie hinweisen, daher sie denn auch von den Mythologen nicht übersehen werden konnte. Doch hat man sie in der Regel als eine sinnige Allegorie aufgefaßt, durch die sich der Mensch das Wiederaufleben der Seele nahezubringen suche. In der Tat hat die spätere Kultlegende schon solche allegorische Umdeutungen vorgenommen. Charakteristisch ist in dieser Beziehung besonders die Legende der eleusinischen Mysterien. Das Kind der Demeter, der Göttin der Saaten, Persephone, wird von Pluto, dem Herrn der Unterwelt, geraubt, und die mütterliche Göttin irrt nun auf der Erde umher, um die Tochter zu suchen. Grollend zieht sie sich vom Himmel zurück und hält sich der Versammlung der Götter fern. In dieser Zeit der Trauer aber

widmet sie ihre ganze Pflege den Menschen. Nicht bloß schützt sie die Vegetation, sondern auch das keimende menschliche Leben, das Kind. So wird sie zur Wohltäterin auf der Erde. Da jammert die Götter ihr Fernbleiben und Zeus schließt mit dem Herrn der Unterwelt einen Vertrag. Nur während der einen Jahreshälfte soll Persephone bei dem Gatten Pluto in der Unterwelt bleiben: in der andern soll sie zur Mutter zurückkehren. Und nun kehrt Demeter selbst versöhnt in den Himmel zurück. Die allegorische Bedeutung dieser Legende ist unverkennbar, ebenso aber auch, daß es die dichterische Bearbeitung des mythischen Stoffes ist, die wahrscheinlich diesen erst zur Allegorie gemacht hat. Dasselbe gilt von allen andern ähnlichen Kultlegenden, von der babylonischen Höllenfahrt der Istar an bis zu der Dionysos-, Osiris- und andern Vegetationslegenden der hellenistischen Zeit: sie alle sind in der uns überlieferten Form Erzeugnisse priesterlicher Erfindung, erfüllt von einer absichtlichen Symbolik, wie sie als Inhalt des ursprünglichen mythischen Stoffes, der ihnen als Grundlage gedient hat, nirgends vorausgesetzt werden kann. Gleichwohl pflegt man diesen ursprünglichen Inhalt nicht nur ganz als Allegorie zu interpretieren, sondern in dieser allegorischen Deutung womöglich noch weiter zu gehen als die überlieferte Legende selbst. So soll z. B. in der Demeterlegende Demeter die mütterliche Erde, Persephone das Samenkorn sein, das in die Erde geworfen wird, um zur Blüte emporzuwachsen. Dem analog hoffe der Myste, der sich am Kult beteiligt, daß auch seine Seele zwar zunächst mit dem Leibe in der Erde geborgen werde, dann aber wie Demeter zum Himmel emporsteige. Es ist also eine symbolische Analogie, die man hinter dem Mythus vermutet, und durch die sich zuerst der Seelen- mit dem Vegetationskult verbunden haben soll, um schließlich, nachdem der erstere zurückgetreten war, den Hauptinhalt des Mysteriums zu bilden. Doch ein ursprünglicher Kultus sieht nicht nach solchen ausgeklügelten Allegorien aus. Wohl aber weisen viele Spuren darauf hin, daß auf einem ganz anderen Wege die Vegetationskulte in diese höheren Formen der Seelenkulte übergegangen sind. Seelenkulte niederer Art gibt es ja schon längst. Doch diese stehen außerhalb aller Beziehung zu den etwa vor-

handenen Vegetationsmythen. Die Seelen werden in ihnen als Dämonen angesehen, vor denen man sich schützen muß, oder die man auf einer weiteren Stufe versöhnen und als hilfreiche Geister gewinnen will. Wenn wir nun erfahren, daß die Demeterkulte, die in Eleusis gefeiert wurden, nicht nur der Fruchtbarkeit des Bodens gewidmet waren, sondern weiterhin dem Glück auf Erden in Handel und Wandel dienen sollten, so begreifen wir, daß von diesem allgemeinen Glücksbegriff aus der Kult auch auf das Glück nach dem Tode, in der jenseitigen Welt, sich ausdehnen mußte, sobald überhaupt infolge der Entwicklung der Jenseitsvorstellungen diese Welt in den Vordergrund der Wünsche und Hoffnungen getreten war. In diesem Sinne gehören also auch sie zu jenen Angliederungen weiterer Kultzwecke an die herrschende Form der Vegetationskulte. Zur Vorherrschaft gelangen aber diese, wie wir das heute noch deutlich an den Vegetationsfesten der amerikanischen Halbkulturvölker beobachten können, teils weil die Sorge um das tägliche Brot in den Anfängen der Ackerkultur die dringendste ist, teils weil der Wechsel der Jahreszeiten, der Saat und der Ernte, scharf markierte Epochen in dem Leben des Ackerbauers bilden, die für Feste, zu denen weither die Stammesgenossen zusammenströmen, vor andern geeignet erscheinen. Jene späteren an solche Kulte sich anlehnenden Allegorien, die mit dem Übergang der Kulte selbst in Seelenkulte an sich nichts zu tun haben, sind dagegen ihrem ganzen Charakter nach Schöpfungen priesterlicher Dichter. Wohl aber überstrahlt in der weiteren Entwicklung des Kultus das jenseitige Glück der Seele in der Rückwirkung der kultischen Handlungen auf das Gemüt mehr und mehr das diesseitige. So sind die Demeterkulte schließlich ihrem wesentlichen Inhalte nach Jenseitskulte geworden. Dasselbe geschah bei den Dionysoskulten der Griechen, bei den ägyptischen Isis- und Osiris-, den persischen Mithra- und vielen andern Mysterienkulten orientalischen Ursprungs, die sämtlich von dem gleichen Drang nach einer künftigen, jenseits des irdischen Lebens beginnenden und unverändert dauernden Glückseligkeit erfüllt sind.

Hier sind es nun aber noch weitere, aus den Jenseitshoffnungen entspringende Motive, die in die Ausgestaltung dieser Kulte

entscheidend eingreifen. So spielen schon in den mit totemistischen und manistischen Elementen untermischten Vegetationsfesten der Halbkulturvölker Amerikas ekstatische Erregungen eine hervorragende Rolle: der orgiastische Tanz, die Ekstase durch sexuelle Erregungen, durch betäubende Gifte wie den Tabak. Dazu treten die durch Beschwörungen, Gebet, Opfer und andere Kultzeremonien erzeugten Erregungen. Diese Motive der Ekstase sind es wohl auch, die in den Mysterien der Griechen schließlich die Dionysos- über die älteren Demeterkulte den Sieg davontragen ließen und es bewirkten, daß Dionysos selbst schließlich in den Demeterkult aufgenommen wurde. Ist er doch der Gott des Weines, dieses vor andern wirksamen Mittels zur Erzeugung eines über die irdischen Sorgen erhebenden seligen Zustandes. Das in der Ekstase Geschaute, die Vision, bildet aber in den Mysterienkulten den Mittelpunkt der kultischen Handlung. Die geheimnisvolle Ausstattung des Ortes, die asketischen Vorbereitungen, liturgischen Beschwörungen und Opfer, endlich der ursprünglich das Blutopfer ersetzende Wein, bei den Indern der selbst zum Gott erhobene Somatrank, sie entrücken das Bewußtsein in eine andere Welt und geben so dem Kultus immer mehr und zuletzt ausschließlich die Richtung auf diese jenseitige Welt. Damit hat sich ein Bedeutungswandel vollzogen, bei dem mit überwältigender Macht die Jenseitshoffnungen in den Kultus eindringen, indes der Kult selbst in hohem Grade steigernd auf sie zurückwirkt.

Dieser konzentrierenden Macht der Vegetationskulte und der weiterhin aus ihnen sich abzweigenden Jenseitskulte treten nun aber mit wachsender Sonderung der Bedürfnisse und Interessen Einflüsse fortschreitender Differenzierung gegenüber. Zunächst folgen hier die Götterkulte im wesentlichen den Spuren des vorangehenden Zeitalters mit seinen Stammes-, Geschlechts- und individuellen Totemkulten, indem auch sie über die verschiedenen Lebensgemeinschaften und Lebensgebiete sich ausbreiten. Es ist das Streben nach Schutz vor Gefahren und in Unternehmungen, das ebenso schützende Götter wie Schutzdämonen schafft. Indem es sich jedoch in mannigfaltigere Zweckgebiete sondert, bringt es eine mit der Kultur fortschreitende Sonderung der Kulte hervor.

Die Gründung der Städte, die Scheidung der Stände und der Berufe erzeugt für jedes dieser Lebensgebiete besondere Kulte, wobei nun zwischen den persönlichen Eigenschaften der Götter und den Kultzwecken wieder eine rege Wechselwirkung entsteht: der spezifische Kult wählt sich unter den Gestalten des Götterhimmels zunächst diejenige, die ihm adäquat ist, um dann den Charakter des Gottes nach seinen Bedürfnissen umzuformen. So ergreift ein Bedeutungswandel, welcher dem der Formen der Sprache und Sitte analog ist, auch die Eigenschaften der Götter. Die hauptsächlichste Macht, die diesen Bedeutungswandel erzeugt, ist aber der Kultus mit den ihn ausübenden schutz- und hilfebedürftigen Menschen. Nur sekundär, zumeist unter Führung des Kultus, machen dann auch Sage und Dichtung ihre Einflüsse geltend.

Neben dieser aus der zunehmenden Mannigfaltigkeit der menschlichen Interessen entspringenden Differenzierung werden aber noch zwei andere Motive wirksam, die sich vielfach mit jenen durchkreuzen. Auf der einen Seite erweckt die Götterpersönlichkeit als solche ein Kultbedürfnis: als Gott, als weit über das menschliche Maß erhabenes persönliches Wesen fordert der Gott Verehrung, auch abgesehen von den Sonderzwecken, die von solchen spezifischen Götterkulten assimiliert werden und im weiteren Verlauf in ihnen zur Vorherrschaft gelangen können. Die reinen Götterkulte bilden so die höchsten, am meisten das ideale Bedürfnis zum Ausdruck bringenden Kultformen. Der israelitische Jahvekult, der Christus- und Buddhakult sind hierfür ausgeprägte Beispiele. Dabei zeigen aber namentlich die beiden letzteren zugleich die große Assimilationskraft dieser objektiv gerichteten Idealkulte gegenüber den subjektiven, ganz in menschlichen Wünschen und Hoffnungen wurzelnden, vornehmlich dem subjektivsten unter ihnen, dem Jenseitskult. Im übrigen ist es dieser ideale Trieb, der weiterhin dadurch neue Kulte schaffen kann, daß er ursprünglich menschlich gedachte Heldengestalten zu Göttern erhebt. Neben den antiken Heroenkulten sind die hervorragendsten Beispiele wieder der Christus- und der Buddhakult. Denn gerade hier duldet es ja keinen Zweifel, daß Christus wie Buddha Menschen gewesen und als solche auch ursprünglich betrachtet worden sind. Daß ihr Heldentum

ganz und gar auf der geistigen Seite ihrer Persönlichkeit liegt, kann um so weniger einen Unterschied begründen, als beide Momente die Erhöhung der menschlichen zur göttlichen Persönlichkeit um so wirkungsvoller machen, wodurch dann das Zurückdrängen des Kultus der ursprünglichen Gottheiten durch diese gewordenen Götter begreiflich wird. Drastisch bringen dies die Buddhalegenden zum Ausdruck, indem in vielen von ihnen die alten indischen Götter des Veda als Diener des göttlichen Buddha auftreten.

Neben den Verehrung heischenden Persönlichkeiten der Götter selbst gibt endlich die Mischung der Götter verschiedener nationaler Herkunft den äußerlichsten, darum aber keineswegs unwirksamsten Anlaß zur Vervielfältigung der Kulte. Auch ist es nicht ganz selten, daß solche eingewanderte Kulte erst in dem Gebiet, in das sie verpflanzt sind, ihre entscheidende Bedeutung gewinnen. So ist auf griechischem Boden Dionysos ein eingewanderter Gott. Dennoch überragt er in der späteren Zeit durch die Verbindung, in die er mit den Mysterienkulten trat, alle andern Götter an religiöser Bedeutung. In Rom erhob sich auf der dürftigen Grundlage der einheimischen italischen Gottheiten mit ihren stark in die Welt der Dämonen- und Ahnengeister zurückreichenden Kulten zunächst durch die Assimilation der griechischen und dann weiterhin in der Kaiserzeit durch die der verschiedensten orientalischen Götter eine Mannigfaltigkeit von Kulten, die in dieser Weise wohl einzig dasteht in der Geschichte, wenn auch nicht außer acht bleiben darf, daß in manchen andern Fällen, wie z. B. in den babylonisch-assyrischen und ägyptischen Kulten, vielleicht nur die Verbindungen frühe schon engere geworden und daher nicht, wie in dem Rom der Kaiserzeit, in ihrem bunten Nebeneinander zu beobachten sind.

16. Die Formen der Kulthandlungen.

Dieser mit dem Fortschritt der Kultur zunehmenden Mannigfaltigkeit der Kulte nach der Seite der in ihnen erstrebten Zwecke wie der in ihnen verehrten Götter steht nun keineswegs etwa eine

ebenso große der Kultmittel gegenüber. Höchstens die Jenseitskulte nehmen hier durch die Mittel der Ekstase, deren oben gedacht wurde, und auch sie weniger nach der Art als nach dem Grad der Verwendung der letzteren, eine gewisse Ausnahmestellung ein, wie denn auch äußerlich das Geheimnis, das diese Kulte umgibt, sie von den andern, weltlichen Zwecken zugewandten, die meist umgekehrt in die Öffentlichkeit streben, unterscheidet. Immerhin fehlt diese ekstatische Seite den sonstigen Kulten nicht ganz. Sie ist in einem gewissen Grade an die Kulthandlungen als solche gebunden und insofern von durchaus allgemeingültiger Art. Nur erfahren sie jeweils nach dem spezifischen Kultzweck und dem Kultobjekt, der Gottheit, der die Handlungen geweiht sind, Modifikationen, die, weil sie das Wesen des Kultus selbst nicht berühren, hier außer Betracht bleiben können. Jene allgemeinen Formen sind aber nicht bloß von frühe an den Götterkulten eigen, sondern sie stimmen auch untereinander in dem Grundmotiv überein: in dem Wunsche, die Gottheit günstig zu stimmen und dadurch die Erfüllung der eigenen Wünsche zu erlangen. In diesem Motiv begegnen sich durchaus die drei Kultmittel des Gebets, des Opfers und der Heiligung. Zugleich bilden sie in dieser Reihenfolge eine Steigerung der religiösen Kultbetätigung.

Für das Gebet bieten uns die Überlieferungen der alten Kulturvölker eine Fülle von Beispielen, in denen alle Formen vertreten sind, in denen dieses einfachste und verbreitetste Kultmittel zur Entwicklung gelangt ist. Die primitivste Form des Gebets ist die Beschwörung. Sie reicht aus dem Dämonenkult in die Anfänge der Götterkulte hinüber, und sie steht noch mitten inne zwischen Zaubermittel und Bitte. Damit ist auch schon der weiteren Entwicklung des Gebets die Richtung angewiesen: die Beschwörung erhebt sich zum Bittgebet, dessen wesentlicher Unterschied von jener darin besteht, daß der Betende die Erfüllung seiner Wünsche, so dringend er danach streben mag, schließlich doch dem Willen der Gottheit anheimgibt. Damit ist die Entwicklung des Bittgebets aus der Beschwörung zugleich an das den Dämonen noch fehlende persönliche Wesen der Götter gebunden, das in seiner idealen Erhabenheit den auf den Gott ausgeübten Zauberzwang nicht mehr

oder doch nur unter der Voraussetzung duldet, daß der eigene Wille des Gottes dem Betenden günstig gestimmt sei. Darum reicht das Motiv der Beschwörung noch als mitwirkendes in das Bittgebet hinüber, und wo es als klar bewußte Vorstellung verschwunden ist, klingt es in der starken Gefühlsbetonung des Wunsches nach. Diese Mischung von Beschwörung und Bitte kommt namentlich in einer Eigenschaft zum Ausdruck, die ihren Ursprung in der Zauberbeschwörung hat: in der Wiederholung der Bittworte in gleicher oder wenig veränderter Form oder aber auf einer weiteren Stufe in der Wiederholung des gleichen Inhalts in veränderter Form. Diese in das Bittgebet herübergenommene Eigenschaft ist aus jener Verstärkung der Zauberwirkung entsprungen, die der Wiederholung speziell beim Wortzauber eigen ist. Beschwörungen solcher Art haben wir bereits als Bestandteile der totemistischen Kulte kennen gelernt. Sie finden sich in wenig veränderter, nur durch die nähere Ausführung des Inhalts der Bitte meist etwas erweiterter Form in den älteren Liedern des Avesta und Veda sowie in einzelnen der biblischen Psalmen. Besonders in den letzteren kann man aber zugleich verfolgen, wie durch die Beimischung der Ergebung in den Willen des Gottes der dringende Ton der Bitte sich abschwächt, indem diese Bitte bei ihrer Wiederholung in etwas veränderter Form vorgetragen wird. Wahrscheinlich hat in dieser aus dem natürlichen Drang der Wunschaffekte entspringenden Steigerung durch Wiederholung der besonders für die hebräische Poesie charakteristische sogenannte „Parallelismus der Glieder“ seine Quelle, den man früher wohl mit Unrecht als eine Art Ersatzmittel für die durch Betonung und Satzmelodie entstehende rhythmische Form gedeutet hat. Daß sie ein solches nicht ist, wissen wir, seit durch die neuere Forschung die kunstvolle Rhythmik der hebräischen Poesie nachgewiesen ist. Doch wird damit natürlich nicht ausgeschlossen, daß diese Wiederholung des Gedankens in veränderter Form den rhythmischen Eindruck verstärkt. Daß der eigentliche Ursprung der Wiederholung nicht hierin, sondern in dem Bittmotiv liegt, ergibt sich aber vor allem daraus, daß vornehmlich diejenigen Psalmen und Prophetenlieder, die den Charakter des Bittgebets und der mit diesem eng

zusammenhängenden Lobpreisung besitzen, am ausgesprochensten diese Eigenschaft zeigen. Allerdings ist dann die letztere auch auf andere Formen hinübergewandert. Insbesondere bringt der Lobeshymnus einen weiteren Antrieb zur Wiederholung in der enthusiastischen Steigerung der gepriesenen Götterpersönlichkeit hinzu.

An das Bittgebet schließt sich als zweite Form das Dankgebet. Wie Bitte und Dank zusammengehörige Teile einer den Wunsch an die Gottheit und seine Befriedigung in sich schließenden Handlung bilden, so sind sie besonders in den höheren Formen des Gebetskultus nicht selten zu einem einzigen Dank- und Bittgebet vereinigt. Der Betende dankt für empfangene Wohltaten und schließt daran die Bitte um weitere göttliche Hilfe. In den Psalmen findet sich diese Verbindung sehr häufig, aber auch in andern Gebieten hymnischer Dichtung fehlt sie nicht, und die Demut, mit der die Bitte um neue Gunst hinter dem Dank für frühere Hilfe zurücktritt, bildet ein gewisses Maß für die Reife des im Gebet zum Ausdruck kommenden religiösen Gefühls. Doch blickt dabei stets zugleich das Motiv durch, zuerst die Gunst der Götter durch den erstatteten Dank zu gewinnen, um dann der Gewährung der vorgetragenen Bitte um so sicherer zu sein. Neben den biblischen Psalmen bieten hier die durch neuere Funde bekannt gewordenen altbabylonischen Texte charakteristische Beispiele. Das Dankgebet selbst erweist sich übrigens darin schon gegenüber dem Bittgebet als eine höhere Form, daß es nur dem Götterkult angehört: entschiedener noch als die Bitte setzt der Dank ein persönliches Wesen voraus, das selbst dem Dankgefühl zugänglich ist. Höchstens darin läßt sich wohl eine latent fortwirkende Beziehung zur Dämonenbeschwörung sehen, daß das Dankgebet immerhin noch die Gottheit zu künftigen Wohltaten zu verpflichten strebt. Nur ist dabei eben dies für den Götterkult bezeichnend, daß der Zwang der Zauberbeschwörung gänzlich verschwunden ist, um der freien Entschließung des Gottes zu weichen. Daß das Verhältnis zwischen Mensch und Gott im Gebet dabei als ein verpflichtendes auch für den Gott betrachtet wird, dafür ist übrigens die Auffassung dieses Verhältnisses als eines Vertrags oder eines im Kult geschlossenen Bundes, wie sie uns, unterstützt durch die nationale

Bedeutung des Gottes, im israelitischen Jahvekult entgegentritt, überaus bezeichnend.

Entschiedener noch als das Dankgebet ist die Lobpreisung oder, wie diese in ihren dichterischen Formen genannt wird, der Hymnus ein spezifischer Bestanteil des Götterkultes. Da in seiner äußeren Form das Motiv der Bitte, das dem Gebet seinen Namen gegeben hat, gänzlich zurücktreten kann, so pflegt man den Hymnus überhaupt nicht mehr zu den Gebeten zu zählen. Doch die Kontinuität der Entwicklung der in der Rede sich äußernden Kultformen fordert unbedingt, auch die Lobpreisung hierher zu stellen, wie denn diese meist die Wohltaten, die der Gott erwiesen, als Zeugnisse seines Ruhmes aufführt und dazu nicht selten am Schlusse die Hoffnung auf die künftige Gunst des Gottes ausspricht. Künstlerisch vollendete Proben solcher Art sind die unter dem Namen der „homerischen Hymnen“ bekannten Dichtungen, die freilich einer weit späteren Zeit als die homerischen Epen angehören. Sie sind Lobpreisungen der Demeter, des Apollo, Dionysos, Hermes, in denen das Lob der wohltätigen Wirksamkeit dieser Gottheiten in die Erzählung eines einzelnen Zugs aus ihrem Leben gekleidet ist, dem dann zuletzt der Ausblick auf ihre auch künftig zu erhoffende Gunst zu folgen pflegt.

Wie in solchen Beispielen die Lobpreisung deutlich als eine Fortbildung des Dankgebets zu erkennen ist, so bildet nun anderseits die letzte und reifste Form des Gebets, das Bußgebet oder, wie es gewöhnlich genannt wird, der Bußpsalm in gewissem Sinn eine Unterform des Bittgebets, die entweder aus Anlaß äußerer Not oder aus dem Bewußtsein eigener Verschuldung heraus die Gnade der Götter und die Vergebung der begangenen Schuld erfleht. Charakteristische Beispiele bietet wieder die hebräische und die babylonische Psalmendichtung. Auch dabei handelt es sich zunächst um kultische Gebetsformen, die aus Anlaß nationaler Unglücksfälle und Notlagen, wie Mißwachs und Seuchen, oder, wie besonders bei den Israeliten, in regelmäßiger Wiederkehr für die von der Gemeinschaft begangenen Sünden abgehalten werden. Diese Motive bringen es mit sich, daß auch in diesem Fall die allgemeinste Gebetsform, das Bittgebet, im Hintergrund steht. Ist

der Bußpsalm an und für sich schon eine besondere Form der Bitte, da er eben die Bitte um Vergebung der begangenen Schuld enthält, so verbindet er sich daneben nicht selten noch mit der direkten Bitte um die Gunst der Gottheit und um erneute Huldbezeigung durch eine glückliche Wendung der Geschicke. Trotz dieser egoistischen Beimischung, die, wie schon bei der Lobpreisung, selten zu fehlen pflegt, ist aber das Bußgebet religiös die am höchsten stehende, nur einer reiferen Stufe des Götterkultus angehörende Gebetsform. Denn es ist die innerlichste: es begehrt, wo es unvermischt zum Ausdruck kommt, keine äußeren Güter, sondern nur Befreiung des eigenen Gewissens. Daneben spricht sich in ihm die Ergebung in den Willen der Gottheit am vollkommensten aus, und diese Ergebung wurzelt wieder in einem Glauben an die unumschränkte Lenkung der menschlichen Schicksale durch die Gottheit, wonach alles was dem einzelnen oder der Kultgemeinschaft widerfährt als göttliche Strafe oder Belohnung gedeutet wird. Auf solche Weise steht diese Gebetsform einerseits mit der Idee einer göttlichen Vorsehung und anderseits mit den Vergeltungsvorstellungen in enger Verbindung. Beide, der Vorsehungs- wie der Vergeltungsgedanke, sind dem Götterkult nicht ursprünglich eigen, sondern Erzeugnisse der aus ihm entsprungenen religiösen Entwicklung. Dabei ist es übrigens gleichgültig, ob die Vergeltung als eine diesseitige oder als eine jenseitige gedacht wird. Ja, weit entfernt an die Jenseitshoffnungen gebunden zu sein, bildet vielmehr die Überzeugung, daß die Strafe den Schuldigen schon im Diesseits treffe, durch die unmittelbare Beziehung, in die sie Glück und Unglück im irdischen Leben mit dem Kultus der Götter bringt, den nächsten Beweggrund jener Vorstellung von einer allezeit über dem Menschen waltenden göttlichen Macht.

Neben dem Gebet steht, meist mit ihm verbunden, als eine zweite wichtige Form kultischer Handlungen das Opfer. Wie jenes, so pflegt auch dieses allzu einseitig aufgefaßt und darum nach Ursprung wie Bedeutung verkannt zu werden. Insbesondere sieht man in dem Opfer im Hinblick auf eine in den höher ausgebildeten Kulten hervortretende Seite desselben im allgemeinen

ein Geschenk an die Gottheit und überträgt dann ohne weiteres die verschiedenen Bedeutungen, die das Geschenk haben kann, auch auf das Opfer. Hiernach soll dieses entweder den Zweck haben, den Gott günstig für den einzelnen Opferer oder für die opfernde Gemeinschaft zu stimmen, oder es soll Verzeihung für eine begangene Schuld erringen. Indem im israelitischen Priesterkodex die zweite Form, das Schuld- oder Sündopfer, auf die erste herüberwirkte, erhielt dieses die Bedeutung eines Versöhnungsaktes, bei dem zugleich irgendwelche in der Vergangenheit begangene Verschuldungen ausgeglichen werden sollten, während das Sündopfer der Tilgung einer bestimmten einzelnen Schuld diente, für welche die Vergebung der Gottheit zu gewinnen war. Darum war das Versöhnungsopfer eine gemeinsame Kultfeier, die an einem bestimmten Tage gefeiert wurde, die Darbringung des Sündopfers dagegen war auf die besonderen Gelegenheiten beschränkt, wo ein einzelner oder ein beschränkterer Kreis sein Gewissen durch eine begangene Schuld belastet fühlte. Diesen in den Worten „Versöhnung“ und „Verzeihung“ angedeuteten verschiedenen Zwecken entsprach dann auch die Art der Darbringung des Opfers: das Versöhnungsopfer wurde an fest bestimmten Kultstätten, vor allem im Tempel zu Jerusalem, vollzogen, und die Opfernden teilten mit der Gottheit den Genuß des Opfers im Opfermahl, das so den mit der Gottheit für die Zukunft geschlossenen Bund bezeichnete. Das Schuldopfer wurde dargebracht, wo immer Anlaß dazu war, und das Opfer war der Gottheit allein bestimmt. Es wurde nach Abzug eines der Priesterschaft zukommenden Anteils verbrannt, die Opfernden selbst durften nichts davon genießen. Unterstellt man beide Formen dem Begriff des Geschenks, so würde demnach das Versöhnungsopfer mehr einem eigentlichen Geschenk mit einer gewissen Hinneigung zur Bestechung entsprechen, aber gemildert durch das im Opfermahl zum Ausdruck kommende Moment des Bündnisvertrages, das Schuldopfer dagegen mehr den Charakter einer Strafleistung, ähnlich der vom Richter auferlegten Ablösung der Schuld durch eine Naturalleistung, besitzen.

Doch so zweifellos es eine Phase in der Entwicklung des Opferkultus gibt, wo das Geschenkmotiv im Vordergrund steht, so weisen

doch selbst bei diesen entwickelteren Opferkulten die begleitenden Erscheinungen deutlich darauf hin, daß dies nicht die ursprüngliche Bedeutung sein kann, sondern daß hier teils ein Bedeutungswandel, teils eine willkürliche Umdeutung der Erscheinungen eingetreten ist. So ist das jüdische Versöhnungsopfer schon deshalb kein eigentliches Geschenk, weil ein Hauptbestandteil desselben das Opfermahl und dieses von der Vorstellung der Teilnahme der Gottheit am Mahle begleitet ist. Denn dadurch erscheint die im Anschluß an den Gedanken dieser Gemeinschaft mit der Gottheit dargebrachte Spende von Teilen des verzehrten Opfers durchaus nur als ein Nebenmotiv des letzteren. Nicht minder bildet bei dem jüdischen Schuldopfer die Entsagung, die sich der Opfernde auferlegen muß, und die eben in den Bereich der Strafe herüberreicht, ein Moment, das mit dem Geschenk nichts gemein hat. Vollends tritt aber dieses zurück, wenn wir uns die ursprünglichsten Formen des Opfers sowie die Objekte vergegenwärtigen, die als Opfer verwendet werden. Eine der frühesten, schon innerhalb der totemistischen Kultur entstehende Opferform ist das Totenopfer. Im weiteren Sinne umfaßt es alles, was überhaupt dem Toten mitgegeben oder mit ihm, wenn die Verbrennung der Leiche Platz gegriffen hat, verbrannt wird. Solche Objekte sind ursprünglich Teile der Habe des Verstorbenen, vornehmlich seine Waffen, sein Schmuck, und, wenn sich despotische Herrschaftsformen ausgebildet haben, folgen dem Häuptling und dem Vornehmen Tiere, Sklaven, Frauen. Den Wandel der hier wirksamen Motive haben wir bereits kennen gelernt: zuerst soll der Tote den Lebenden ferngehalten, dann soll er mit dem was ihm in einem künftigen Leben dienen kann ausgerüstet werden. Weiterhin wandelt sich das Opfer in ein solches an den Dämon des Verstorbenen um, es will seine Hilfe für die Lebenden gewinnen; und endlich geht es in ein Opfer an die Götter über, die gleichzeitig für den Toten wie für die Überlebenden günstig gestimmt werden sollen.

Bei allen diesen Wandlungen bildet das Geschenkmotiv einen zuerst ganz fehlenden und dann verhältnismäßig unbedeutenden Bestandteil. Im Vordergrund steht der Zauber: auf den Toten, seinen Dämon, endlich auf die Götter soll ein Zauber ausgeübt werden, durch

den jener ähnlich wie durch das Begraben oder Festbinden der Leiche ferngehalten, diese günstig gestimmt werden. Noch mehr kommt dies in der Art der Opferspenden zum Ausdruck. Hier besteht eine bedeutsame Wendung, die, wahrscheinlich zuerst durch den Totenkult vermittelt, von ihm aus auf das Opfer überhaupt übertragen wird, darin, daß der Opfernde Teile seines eigenen Leibes hingibt, die als spezifische Seelenträger gelten. So legt bei Homer Achill die beiden Locken, die er dereinst dem heimischen Flußgotte versprochen, auf der Leiche des Patroklos nieder, — eine Verwendung der für den Gott bestimmten Gabe zum Totenopfer, die deutlich auf die übereinstimmende Bedeutung beider hinweist. Dem Toten wird ein Teil des eigenen Selbst in die Unterwelt mitgegeben. Nicht anders wird die seelische Kraft des Gottes durch die Mitteilung der eigenen Seele im Opfer gestärkt und dem Opfernden zugewandt. Endlich das Blut der geschlachteten Tiere wird am Opferstein ausgegossen, damit es die Gottheit genieße, und von den inneren Teilen des blutigen Opfers sind es wieder vornehmlich die Nieren mit dem umgebenden Fett, diese Hauptträger der Seele in der älteren Zeit, die der Gottheit vorbehalten bleiben. Damit in naher Verbindung steht jenes Opfer, das bei den ekstatischen Kulten der Priester oder Tempeldiener darbringt, indem er sich selbst verstümmelt (S. 293). In allen diesen Handlungen spielen Zauber und Geschenk ineinander. Auch die dargebrachten Seelenträger sind Geschenke an die Gottheit, von denen sie genießen soll; aber indem sie dies tut, wird zugleich ein Zauber auf sie ausgeübt, durch den ihr Wille gelenkt oder nach der Anschauung einer reiferen Stufe dem Opfernden günstig gestimmt wird. Im selben Sinne tritt endlich im öffentlichen Opfer der Mensch als Stellvertreter der opfernden Gemeinschaft an die Stelle des Tieres. Auch dieses Menschenopfer hat ja sein Vorbild bereits im Totenopfer, doch wird hier der Opfergedanke noch zurückgehalten durch das Motiv der Ausstattung des Toten mit den für sein Weiterleben nötigen Hilfsmitteln. Das eigentliche Menschenopfer knüpft daher höchstens an leise Nachwirkungen dieser älteren Form an. Denn im Gegensatz zu dieser ist der der Gottheit geopferte Mensch ein Stellvertreter der Gemeinschaft.

In dieser Bedeutung ist aber das Menschenopfer nicht älter, wie man geglaubt hat, sondern jünger als das Tieropfer, von dem es dann freilich in späterer Zeit wieder abgelöst wird, wie das die biblische Legende von Abraham und Isaak anschaulich schildert. Für diese Priorität des Tieropfers spricht vor allem auch seine ungleich weitere Verbreitung. Menschenopfer oder Überlieferungen, die auf solche hinweisen, scheinen durchaus an jene großen Acker- und Sonnenwendkulte gebunden zu sein, bei denen einerseits der Geopferte der Vertreter der opfernden Gemeinschaft ist, die sich in ihm der Gottheit hingibt, anderseits aber zugleich Repräsentant der Gottheit selbst. Hierfür bieten die von K. Th. Preuß mitgeteilten Überlieferungen der ehemaligen mexikanischen Jahreskulte überzeugende Belege. Der zum Opfer Erkorene wurde selbst göttlich verehrt, ehe er beim Fest des Gottes diesem dargebracht wurde. Eine solche Doppelheit der Bedeutung wird im Hinblick auf jene Verbindung des Geschenk- mit dem Zaubermotiv wohl verständlich. Die Hingabe an den Gott und das Einswerden mit ihm durchdringen sich hier so innig, daß sie zu einer einzigen Vorstellung verschmelzen. Wie das am Opferaltar ausgeschüttete Blut eine Spende an die Gottheit ist und zugleich als Seelenträger die Wünsche des Opfernden in die diesen Seelenträger aufnehmende Gottheit hinüberträgt, so geschieht das natürlich im höchsten Maße, wenn der Mensch selbst mit allen seinen Organen, also mit seiner ganzen Seele sich hingibt. Es ist die höchste Steigerung der Opferidee, wie sie nur dem Opferkult einer umfassenden politischen und religiösen Gemeinschaft eigen ist. Die Abraham-Isaaklegende individualisiert hier nach Art der Legende die alte Überlieferung, indem sie ihr das Motiv einer Prüfung des Gehorsams gegen den Gott unterschiebt, ein Motiv, das deutlich genug als eine Erfindung späterer Priesterweisheit zu erkennen ist. Dagegen finden sich die Spuren der Opferung eines den Gott selbst darstellenden Menschen in den römischen Saturnalien, dem persischen Sakäenfest und andern Ackerbaukulten der Alten Welt. Auch das babylonische Tamuzd- und das jüdische Purimfest gehören wahrscheinlich hierher. Schließlich begegnet uns in der christlichen Auffassung des Opfertodes Jesu, im religiösen Sinne umgestaltet und von dem den

alten Schutz- und Glückszauber verdrängenden Gedanken der Erlösung getragen, die gleiche Verbindung noch einmal. Die opfernde Gemeinschaft hat sich hier zur Menschheit erweitert, und der diese durch seinen Tod mit dem Gott versöhnende Mensch ist selbst der Gott. Darum drängt das Dogma mit seiner vielleicht unbewußten, in ihrem mystischen Gewande aber um so zwingenderen Logik auf die Einheit der Persönlichkeit Gottes und des den Opfertod sterbenden Erlösers. Aus dieser Verschmelzung der Opfermotive hat sich so diese eindrucksvollste und wirkungsreichste Legende entwickelt, die jemals der menschliche Geist hervorgebracht hat.

In dieser letzten Form hat zugleich der Begriff des Geschenkes als einer der Gottheit dargebrachten Leistung und damit des Wertes des geopferten Objektes seine höchste Steigerung erfahren. Wie wenig jedoch ein solcher Wertcharakter dem Opfer an sich zukommt, das erhellt deutlich aus der objektiv völlig wertlosen Beschaffenheit mancher Opfer, wie z. B. der im chinesischen Ahnenkultus dargebrachten Bildchen oder der auf Votivaltären ausgestellten Nachbildungen der gewünschten Gegenstände im kleinen, Erscheinungen, bei denen von den beiden im Opfer verbundenen Motiven das des Geschenkes wiederum ganz zurücktritt, um dem ursprünglicheren und nie ganz verschwindenden des Zaubers die Alleinherrschaft zu lassen. Wo das der Gottheit dargebrachte Geschenk im Vordergrund des Opfergedankens steht, da sucht sich dagegen der Opfernde umgekehrt durch den Wert der gespendeten Gaben den Erfolg zu sichern. Dabei kann diese Wertsteigerung eine quantitative oder eine qualitative oder beides zugleich sein. Beide Momente gehen schon beim blutigen Opfer in der Regel nebeneinander her. Hundert Stiere wurden in Athen und andern griechischen Städten bei den großen Festen den Göttern geopfert, worauf dann freilich der größte Teil dieses Opfers zur Speisung des Volkes diente. In Israel opferte der Reiche sein Rind, der Arme sein Zicklein. Vor allem aber wurden unter diesem Gesichtspunkt des Wertes auch die Früchte des Feldes sowie die Produkte der Viehwirtschaft, die Milch und die Butter, zu Opferobjekten. Von da aus greift die Opfergabe zuletzt auf Schmuck und Geld

über, die im Tempel dargebracht werden, um der Ausschmückung des Gotteshauses und der Bestreitung kultischer Bedürfnisse oder als Spende für Arme zu dienen. Hierbei ist dann freilich noch ein anderer Wandel wirksam, der mit dem Übergang von dem ursprünglicheren blutigen zum unblutigen Opfer zusammenhängt. Das blutige Opfer ist, ehe noch die andern Opferformen zurückgewirkt haben, mit der Vernichtung der geopferten Tiere verbunden: diese werden entweder ganz verbrannt, um von den Göttern verspeist zu werden, oder das Fleisch wird im Opfermahl von den Kultgenossen verzehrt, während der Gottheit nur die als Seelenträger bevorzugten Teile zufallen. Das unblutige Opfer gehört nun nach Kultur wie Kult einer höheren Stufe an. Es setzt im allgemeinen eine fortgeschrittene Acker- und Viehwirtschaft, und es setzt größere Kultbedürfnisse voraus, zu deren Unterhalt das Opfer dient. So unterstützen sich beide Bedingungen. Die Produkte der Ackerkultur entziehen sich der unmittelbaren Darbringung an die Gottheit, wie sie im Brandopfer geschieht, das im Rauch zum Himmel emporsteigt. Anderseits fordert der Kultus Mittel, durch die sich jene wirtschaftliche Vorsorge, die der Ackerbauer und Viehzüchter bei seiner eigenen Arbeit gelernt hat, auf die Pflege des Kultus selbst überträgt. An die Stelle der direkten Produkte der Wirtschaft setzt daher die folgende Zeit mehr und mehr den kostbaren Schmuck und das Geld. So schließt diese Kette, die im Brandopfer begonnen, mit dem Geldopfer. Dabei wendet sich dieses spätere Opfer nicht mehr direkt an den Gott, oder solches geschieht höchstens in dem begleitenden Gebet, sondern der Opfernde spendet dem Tempel, den Priestern, den Armen, um damit indirekt durch das Verdienst, das solche Spenden besitzen, oder durch kultische Handlungen, die durch sie erkauft werden, die Gunst der Gottheit zu gewinnen.

Während dergestalt das ursprüngliche Opfer mehr und mehr durch kultische Mittel abgelöst wird, die zum Teil bereits in das Gebiet der Heiligungszeremonien herüberreichen, kann jedoch dieser Wandel den ursprünglichen Opfergedanken mit seinem ganz von dem Trieb der direkten Zauberwirkung auf die Gottheit erfüllten Inhalt nicht unterdrücken, sondern dieser macht sich nun in um so kräftigeren,

auf die Bedeutung eines Geschenkes von objektivem Werte gänzlich verzichtenden Formen Luft. Dahin gehören vor allem die „Votiv- und Weihegaben", deren Name freilich schon ein Zeugnis für die Verwirrung ist, welche die einseitige Anwendung des Geschenkbegriffs in der Auffassung des Opfers angerichtet hat. Denn mit diesem Namen pflegt man Kunstobjekte zu bezeichnen, die meist ohne jeden künstlerischen oder sonstigen Wert sind, und die an den Altären der Götter oder im katholischen Kultus an denen der Heiligen niedergelegt werden, um ihnen entweder einen Wunsch nahezubringen: solchem Zweck dient die „Weihegabe", oder, wiewohl seltener, um für die Erfüllung eines Wunsches zu danken: dem dient die „Votivgabe". An Verbreitung können es diese Kultobjekte fast nur mit dem Amulett aufnehmen; doch gehören sie schon in ihren Anfängen entwickelteren Formen des Götterkultus an, denn sie setzen Altäre voraus, an denen sie niedergelegt werden, also Tempel, die den Göttern geweiht sind. Hier aber finden sie sich in altägyptischer wie in griechischer und römischer Zeit. Ebenso kannte sie das germanische Altertum, und aus ihm sind sie wahrscheinlich in den Marien- und Heiligenkult der katholischen Kirche hinübergewandert. Die Weihegabe entspricht dem Bittgebet, die Votivgabe dem Dankgebet. Solche werden denn auch bei der Niederlegung des Gegenstandes am Altar gesprochen. Die Weihegabe ist daher die ursprünglichere und die verbreitetere dieser Formen, analog wie das Bittgebet dem Dankgebet vorangeht. Die Eigenart dieses Kultus besteht aber darin, daß das als Opfer Dargebrachte ein künstlich gefertigtes Bild des Gegenstandes selbst, für den man Hilfe sucht, in meist verkleinerter Form ist. Darin liegt sichtlich schon eine gewisse Verwandtschaft mit dem Fetisch einerseits und dem Amulett anderseits. In der Tat ist bei den sogenannten „Weihegeschenken" dieser Art an ein wirkliches Geschenk nicht zu denken. Wenn der Kranke ein Bild des kranken Teils aus Ton, Bronze oder Wachs oder der Bauer, der einen Viehschaden erlitten hat, eine Figur opfert, die ein Rind darstellt, so sind diese Objekte an sich wertlos, und auch der Gottheit, der sie geopfert werden, können sie zu nichts dienen, wie das bei dem Tier, das ihr ge-

schlachtet, dem Blut, auch allenfalls der Frucht, die ihr gespendet wird, im Sinne des Opfernden vorausgesetzt werden darf. Vielmehr kann es nur ein subjektiver Wert sein, dem eine solche Weihegabe ihre Bedeutung verdankt, ganz so wie das primitive Amulett, das ein ähnlich objektiv wertloser Gegenstand ist. Wollte man aber diesen Wert etwa darin erblicken, daß die Weihegabe ein Zeichen der demütigen Verehrung des Opfernden sei, so hieße das eine spät erreichte Stufe religiöser Betrachtung in eine Sphäre zurückverlegen, der solche Symbole überhaupt fremd sind, wie denn nicht minder die Zwecke dieses Opfers damit im Widerspruch stehen. Die ungeheure Mehrzahl der Weiheopfer sind nämlich auch darin den Amuletten verwandt, daß sie die Heilung von Krankheiten bezwecken. Darum waren es im Altertum vornehmlich die Tempel des Äskulap, in denen solche Weihegaben niedergelegt wurden. Wie also das Amulett in seinen verbreitetsten Formen dem Schutz gegen gefürchtete Krankheiten dient, so erstrebt die Weihegabe die Heilung von der wirklichen Krankheit. Aber während das Amulett tief in den Dämonenkultus zurückreicht und daher auch in seinen eigenen Formen den verbreiteteren Formen des Dämonenzaubers, z. B. des Bandzaubers, folgt, nimmt die an den Götterkult gebundene Weihegabe die Form des Opfers an; und hier kehrt sie zu der primitivsten Form des Opfers, zum reinen Zauberopfer zurück. Das von dem Lahmen geopferte Wachsbein ist bloß ein Zaubermittel, es hat als objektiv wertloser Gegenstand keinen Geschenkwert, und als Zaubermittel ist es wiederum primitivster Art. Der geopferte Gegenstand wird ganz im Sinne des ursprünglichen Animismus beseelt gedacht, und er soll durch die ihm innewohnende seelische Kraft auf die Seele des Gottes oder Heiligen einen magischen Zwang ausüben. Diese Wirkung ist keine andere, als wie sie auch die Seele des Opfertiers oder des zum Opfer ausersehenen Menschen äußern soll. Nur tritt beim Tier- und Menschenopfer der sonst durch die äußeren Eigenschaften solcher beseelt gedachter Objekte verhüllte Gedanke des magischen Einswerdens des Opfers mit der das Opfer empfangenden Gottheit mit besonderer Klarheit hervor. Dies findet seinen sprechenden Ausdruck in jenen Opferfesten, deren oben gedacht wurde, und bei

denen der geopferte Mensch in der seiner Opferung vorangehenden Zeit selber als der Gott verehrt wird, dem er geopfert werden soll. Freilich drängt sich hierbei infolge des dem Tiere wie dem Menschen für die Opfernden zukommenden Wertes zugleich der Gedanke des Geschenkes ein; und zu ihm kommt beim Menschenopfer schließlich noch der weitere einer Stellvertretung der Opfergemeinschaft durch das Opfer.

Nach einer andern Richtung verbindet sich endlich jene Vorstellung der magischen Wirkung auf die Gottheit mit der eines der Gewinnung ihrer Gunst gewidmeten Geschenkes bei dem Opfer der Erstlinge der Ernte oder, was übrigens nur eine Übertragung von der Feldfrucht auf das Ackertier ist, des ersten Wurfs der Rinder. Im Sinne der Geschenktheorie deutet man diese Darbringung als eine besonders wertvolle Gabe. Auch hier kann dieser größere Wert natürlich nur ein subjektiver sein. Nicht die erste Gabe an sich ist wertvoller als irgend eine spätere. Wohl aber könnte hier der Vorrang entscheiden, den der Mensch im Genuß der Früchte des Feldes den Göttern vor sich selber einräumt. Und daß dieses Motiv namentlich in der weiteren Entwicklung wirksam wird, läßt sich gewiß nicht bestreiten. Daß es das ursprüngliche sei, ist gleichwohl unwahrscheinlich. Offenbar ist diesem Opfer die noch heute verbreitete Sitte, die letzte Garbe auf dem Erntefeld zurückzulassen, nahe verwandt. Auch dieser Brauch, den W. Mannhardt von den antiken Erntefesten an bis in heute noch bestehende ländliche Feste verfolgen konnte, hat ja die Form eines Opfers. Wenn aber vollends zuweilen in die erste oder letzte Garbe des Erntefeldes das Bild eines Menschen, eines Tieres oder ein Stück Brot, ein Ei gebunden und auf dem Felde zurückgelassen wird, so hat hier sichtlich das Bedürfnis, auch die geerntete Frucht als lebend und beseelt zu denken und durch ihre Seele ursprünglich wohl auf die Vegetationsdämonen des Feldes, dann auf die den Acker schützenden Götter zu wirken, zu dieser Ergänzung geführt. Sie würde aber schwerlich erfolgt sein, wäre nicht von vornherein schon die Vorstellung einer im keimenden Samen lebendigen seelischen Kraft vorhanden gewesen. Später hat freilich auch hier das Geschenkmotiv das Zaubermotiv

in den Hintergrund treten lassen, und es ist wohl möglich, daß dies die Verlegung der anfänglich, wie es scheint, das Ende der Ernte bezeichnenden Opferbräuche auf deren Anfang veranlaßte.

Nur aus den Zaubergedanken werden weiterhin auch die nicht selten mit dem Opfer verbundenen Erscheinungen der Mantik verständlich, zu denen die das Opfer begleitenden, von dem Opfernden nicht vorauszusehenden zufälligen Umstände Anlaß geben. Solche Erscheinungen können bald als Symptome für die Annahme oder die Weigerung der Annahme des Opfers durch die Gottheit, oder sie können, von dieser Grundlage sich ablösend, überhaupt als mantische Vorzeichen gedeutet werden. So gilt beim Brandopfer der gerade Aufstieg des Rauches zum Himmel als ein Zeichen, daß der Gott das Opfer gnädig entgegennehme. Ähnlich hatte die bei orientalischen wie abendländischen Völkern verbreitete Eingeweideschau wohl ursprünglich den Zweck zu erkunden, ob das Tier die den Göttern genehme Beschaffenheit besitze; später trat sie aber in die weite Klasse der allgemeinen Vorzeichen (Prodigia) ein, durch die, ähnlich wie aus dem Vogelflug, aus Blitz-, Wolken- und andern unberechenbaren Naturerscheinungen, die Zukunft und vornehmlich Glück oder Unglück in bevorstehenden Unternehmungen vorausgesagt wurde. Hier berührt sich eben vermöge der allgemeinen Verwandtschaft von Magik und Mantik der Opferkult mit dem Orakelwesen. In dem Orakel will der Mensch die Zukunft erkunden, in dem Opfer will er handelnd auf sie einwirken. Darin liegt aber schon ausgesprochen, daß hier das Opfer die höhere Stufe einnimmt. So geht denn auch der Glaube an Vorzeichen verhältnismäßig wenig verändert aus dem Dämonen- in den Götterkult über, abgesehen davon, daß er an einzelne Götterpersönlichkeiten oder Priesterschaften gebunden und dadurch einer festeren Regelung unterworfen wird. Auch erschließen die ekstatischen Zustände der orgiastischen Kulte dieser Voraussage in den Jenseitshoffnungen ein neues Gebiet und in Traum und Vision neue Hilfsmittel. Gleichwohl entbehren diese den Opferkult durchkreuzenden Erscheinungen durchaus des Reichtums der religiösen Motive, die der Opferkult enthält, und sie entziehen sich namentlich durch die individuelle Veranlagung, welche die ekstatische Vision fordert,

der Ausbildung gemeinsamer Kultformen. Damit hängt dann aber anderseits der Einfluß zusammen, den individuelle Persönlichkeiten auf Religion und Kultus in dem Seher- und Prophetentum ausüben.

Eine dritte und höchste Form kultischer Handlungen bilden endlich die Heiligungszeremonien. Wie sich das Opfer mit den verschiedenen Formen des Gebets, der Beschwörung, der Bitte, des Dankes, der Buße verbindet, so berührt sich wiederum die Heiligungszeremonie nahe mit beiden. Auch sie wird durch begleitende Gebete unterstützt; vor allem aber führt das Opfer in allen den Formen, in denen es den Charakter einer dem Menschen mit der Gottheit gemeinsamen kultischen Handlung annimmt, unmittelbar zur Heiligungszeremonie, die hier als eine das Opfer ergänzende Handlung erscheint. Dieser zur Heiligung drängende Zug bemächtigt sich des Opfergedankens in dem Augenblick, wo in ihm über die zunächst im Vordergrund stehenden äußeren Zwecke die auf den eigenen Wert der Persönlichkeit des Opfernden gerichteten Wünsche die Oberhand gewinnen. Dieses subjektive Motiv tritt natürlich erst auf einer reiferen Stufe des religiösen Lebens hervor, und es vermischt sich anfänglich noch überall mit den auf äußere Güter gerichteten Opferhandlungen. Hat es sich endlich aus dem in seiner reinen Form als einem der Steigerung des eigenen Wertes bestimmten Opfer herausgearbeitet, so ist dieses nun zum Mittel der Heiligung geworden. Hat es diese höchste Stufe erreicht, so verliert es aber wieder völlig die ihm vorher beigelegte Bedeutung eines von dem Opfernden der Gottheit dargebrachten Geschenks, ebenso wie es in seinen Anfängen, als reines Zauberopfer, eine solche Bedeutung noch nicht besessen hat. Kann bei dem Opfer der Selbstheiligung überhaupt noch von einer Gabe geredet werden, so ist dies daher höchstens in dem Sinne möglich, daß sich ebenso der Gott dem Opfernden wie dieser dem Gott als Gabe darbringt.

Gleichwohl ist der Ausgangspunkt der Heiligungszeremonien ein wesentlich anderer als der des Opfers, daher denn beide anfänglich verschiedene Wege gehen, um erst auf der Höhe ihrer Ausbildung zusammenzumünden. Wohl hat auch die Heiligungszeremonie ihre Wurzel im Zauberglauben. Doch während das

primitive Opfer einen nach außen gerichteten Zauber ausübt, ist bei der Heiligung der Mensch selbst, der die Kulthandlung vollbringt oder sie an sich vollbringen läßt, der Empfänger des Zaubers. Dies erhebt schon in den ursprünglichsten Formen beider Handlungen die Heiligungszeremonie auf eine höhere Stufe, daher sie denn auch der Zeit nach ein späteres Produkt der religiösen Entwicklung ist. Immerhin hat sie ihre Vorstufen in weit primitiveren, in ihren Anfängen noch weit in die totemistische Zeit zurückreichenden Kulthandlungen: in den Reinigungszeremonien. Wasser und Feuer lernten wir als frühe, noch weit in den Dämonenglauben zurückreichende Mittel magischer Reinigung kennen (S.200f.). So lange sie diese Bedeutung bewahren, gehören beide dem Gebiet des „Gegenzaubers" an. Sie wollen einen bösen Zauber unschädlich machen, der an die Berührung einer Leiche oder eines sonst als tabu geltenden Gegenstandes geknüpft ist. Die gleiche Bedeutung hat die Feuerreinigung. Nur kommt sie wegen der umfangreicheren Zurüstungen, die sie fordert, von Anfang an vorzugsweise als öffentliche Kultfeier vor, und infolgedessen schlägt sie wohl auch durch eine im Gebiet des magischen Brauches geläufige Umkehrung noch unmittelbarer aus dem Gegenzauber in den eigentlichen Zauber um. Damit ist aber die Reinigung zur Heiligung geworden. Denn der ursprüngliche Sinn der letzteren besteht überall darin, daß das angewandte Mittel Schutz gewährt gegen künftige Anfechtungen dämonischer Mächte, die den Menschen von außen bedrohen, oder aber, in einer späteren religiös geläuterten Wandlung, gegen eigene aus innerer Verschuldung entspringende Verfehlungen. Bei diesem Punkte ist dann der Vorgang in eine eigentliche Heiligungszeremonie umgewandelt, und diese Rückbeziehung auf das eigene Selbst wird wieder erst auf dem Boden des Götterglaubens möglich. Denn sie ist in dieser Form an die Entstehung der Vergeltungsvorstellungen gebunden, die ihrerseits ebenso auf dem Gefühl eigener, persönlicher Verschuldung beruhen, wie sie persönliche Götter als Rächer begangener Verschuldungen voraussetzen. Übereinstimmend wie bei der Feuerreinigung vollzieht sich der gleiche Übergang bei dem zweiten und verbreiteteren Lustrationsmittel, dem Wasser. Hier bezeichnet die Taufe auf

das deutlichste diesen Übergang. Freilich ist auch in der christlichen Taufe teilweise noch der Lustrationsgedanke erhalten geblieben. Denn das neugeborene Kind, an dem sie vollzogen wird, ist zwar sich selbst keiner Schuld bewußt, aber durch die Erbsünde haftet an ihm nach dem Dogma die angeborene Schuld, von der es gereinigt werden soll. So vereinigt hier die Taufe die Eigenschaften des Reinigungs- und des Heiligungsmittels, wobei nur die letztere Bedeutung die Oberhand behauptet. Doch ist in der Sekte der Wiedertäufer neben der Forderung, daß der Mensch der heiligen Handlung nur würdig sei, wenn er sich ihr aus eigenem Willen unterwerfe, wohl auch der Wunsch maßgebend gewesen, ihr neben der Bedeutung der Heiligung die ursprünglichere und für die sinnliche Anschauung lebendigere der Reinigung zu bewahren. Übrigens kommt gerade in dieser zwiespältigen Anwendung die Taufe auch außerhalb des Christentums nicht bloß im Judentum, aus dem sie das erstere übernommen hat, sondern auch sonst noch, besonders bei semitischen und afrikanischen Völkern vor. Sie findet sich bald neben der ebenfalls weit verbreiteten Sitte der Beschneidung, bald, wie im Christentum, ohne diese, während in noch andern Gebieten die eigentliche Taufe, abgesehen von den gewöhnlichen Lustrationsriten, fehlt, die Beschneidung aber vorkommt. Dieses wechselnde Verhältnis weist schon auf die wesentliche Verschiedenheit beider kultischer Handlungen hin, — denn daß auch die Beschneidung eine solche ist, daran kann im übrigen kein Zweifel bestehen. Aber sie ist weder Reinigungs- noch Heiligungsmittel, sondern trägt durchaus den Charakter des Opfers an sich. Sie gehört, wie das Haar beim Toten- oder das Blut beim Götterkult, zu jener Form des Opfers, bei der das geopferte Objekt aus der Eigenschaft eines Trägers der Seele seinen spezifischen Wert gewinnt. In diesem Sinne kann vielleicht das Beschneidungsopfer als ein Ersatz der als Seelenträger besonders geschätzten inneren, beim Lebenden nicht oder schwer verwendbaren Seelenträger, wie der Nieren oder der Hoden, gedeutet werden.

Obgleich die Formen der kultischen Heiligung ursprünglich mit den Lustrationsformen in der Wahl der Mittel wie in der Art

der kultischen Handlung übereinstimmen, macht sich nun aber gleichwohl in vielen Fällen das Bedürfnis auch nach einer äußeren Scheidung beider Handlungen geltend. Während die Abwaschung fortan als der angemessene Ausdruck der eigentlichen Reinigung empfunden wird, tritt für die Heiligung die Besprengung an ihre Stelle. Hierin liegt jener Gegensatz der Richtungen angedeutet, nach dem beide im Verhältnis von Gegenzauber und Zauber zueinander stehen. Bei der Lustration soll die moralische oder im letzten Grund dämonische Verunreinigung entfernt; bei der Heiligung soll das die magische Kraft enthaltende Wasser dem nach Heiligung Strebenden zugeteilt werden. Darum wird das Reinigungswasser mit der Beseitigung des Übels, gegen das es gerichtet ist, selber beseitigt. Das Heiligungswasser soll dagegen möglichst dem Heilsbedürftigen zu eigen bleiben. So pflegt denn auch bei der Taufe, wie sie als Kultmittel zwischen beiden Zwecken mitten inne steht, in der Taufhandlung des Priesters bald das eine bald das andere Moment mehr hervorzutreten. Noch zu einer weiteren Abänderung drängt aber bei der Besprengung als Heiligungsmittel der magische Sinn der Handlung: gewöhnliches Wasser, wie es zumeist der Lustration dient, genügt hier nicht mehr, sondern das Wasser bedarf selbst der Heiligung, um dem heiligenden Zweck zu dienen. So bildete schon in den alten Mysterienkulten die Besprengung mit dem Wasser heiliger Quellen einen Hauptbestandteil der kultischen Heiligungszeremonien, und so wird bei dem Jordansfest der griechisch-katholischen Kirche noch heute das Jordanswasser oder gewöhnliches Wasser, das auf magischem Wege in solches verwandelt ist, verwendet. Wie die Besprengung zur Wasser-, so verhält sich endlich die Räucherung zur Feuerlustration. Zugleich hat jedoch hier die spätere heiligende Bedeutung die ältere der Reinigung nahezu ganz verdrängt. Demnach findet der Zweck der Heiligung nun seinen besonderen Ausdruck darin, daß der Rauch spezifischer Zugaben bedarf, um eine heiligende Wirkung zu tun. Dazu dienen balsamische Stoffe, allen voran das schon im Altertum gebrauchte Weihrauchharz, dessen erregender und betäubender Geruch der magischen Wirkung zu Hilfe kommt. Daneben pflegen aber die in die Flamme geworfenen Kräuter und

Harze gleichzeitig als Opferspenden an die Götter zu gelten, die durch den aufsteigenden Wohlgeruch dem Opfernden günstig gestimmt werden sollen.

Wie sich hier Heiligungszeremonie und Opferhandlung verbinden, so entsteht endlich die höchste Form der Heiligung aus dem Opfer selbst, sobald sich in diesem der Gedanke des Verkehrs mit der Gottheit zu dem der Gemeinschaft mit ihr steigert. Dies geschieht vor allem im Opfermahl. Wenn die Opferspeise dadurch geheiligt ist, daß die Gottheit von ihr genießt, so überträgt sich diese Heiligung auch auf den die gleiche Speise genießenden Menschen. Mit dem Wert des Opfers steigt danach auch der Grad der Heiligung, und diese erreicht ihren Höhepunkt im Menschenopfer, wo der Geopferte gleichzeitig Stellvertreter der Opfergemeinschaft und Stellvertreter der Gottheit selbst ist. Hier erhebt sich die Heiligung für jeden der Teilnehmer am Opfer zur Vergöttlichung. Nachdem das blutige Menschenopfer wieder verschwunden ist, überträgt sich dann diese Idee auf das geheiligte Tier, das für den Menschen eintritt, und endlich, wenn das blutige Opfer überhaupt verschwindet, auf das als Opferspeise genossene Brot, das darum in den verschiedensten Kulten der Alten wie der Neuen Welt bald die menschliche, bald die tierische Gestalt nachbildet. Wiederum vereinigt hier der christliche Opferkult alle diese Momente, und er vereinigt zugleich in den verschiedenen Deutungen, die dem Opfer in der Christenheit gegeben werden, die ganze Folge dieser Entwicklung zu einem gleichzeitigen Ganzen. In dem Brot und Wein des Abendmahls lebt die Erinnerung an das erhabenste Menschenopfer, das die religiöse Überlieferung kennt, weil hier die Vorstellung der Einheit des geopferten Menschen mit der Gottheit fortan in dem Kultus des erlösenden Gottes nachwirkt. Daneben lebt bei diesem Opfermahl in dem der jüdischen Passahfeier entlehnten Osterlamm und in dem das Blut des geopferten Gottes vertretenden Wein der Dionysischen Mysterien die Erinnerung an diese verwandten Opferkulte fort. In dem Bewußtsein des Christen findet sich aber diese Opferheiligung in den drei, nicht selten freilich ineinander spielenden Formen der magischen, der mystischen und der symbolischen Bedeutung vertreten, einer

Stufenfolge, die alle diese Heiligungszeremonien durchlaufen. Der naive Glaube genießt in dem Abendmahlsbrot den wirklichen Leib Christi; an die Stelle dieses Wunders und Zaubers tritt dann auf einer zweiten Stufe der Gedanke einer mystischen Einheit mit dem Erlöser, die sich nicht körperlich, sondern geistig bei der kultischen Handlung vollzieht. Auf der dritten ist endlich die letztere zum Symbol einer religiösen Erhebung des Gemütes geworden, die an sich auch ohne solche äußere Betätigung möglich ist, aber durch diese jene Förderung erfährt, die dem äußeren Handeln überall zukommt, wo es einem inneren Bedürfnis Ausdruck gibt. Dazu tritt noch auf jeder dieser Stufen als ein weiteres Motiv die durch die Teilnahme am gemeinsamen Opfermahl bezeugte Zugehörigkeit zur religiösen Gemeinschaft — ein Zug, der übrigens allen fester organisierten religiösen Gemeinschaften eigen ist. Die Zugehörigkeit zum Kult muß sich in der Teilnahme an der Kultfeier betätigen, und hier ist nun das gemeinsame Opfermahl diejenige Kultfeier, die von frühe an als eine solche Bekundung religiöser Zugehörigkeit die erste Stelle einnimmt. Damit geht das Ende dieser Entwicklung auf ihre Anfänge zurück. Das zu fest bestimmter Zeit gemeinsam genossene Mahl scheidet den Kultur- von dem Naturmenschen. Unter allen in größerer Gemeinschaft begangenen Mahlen ist aber das Opfermahl wahrscheinlich das früheste, ebenso wie das Kultfest die früheste Festfeier ist.

17. Die Kunst des Heldenzeitalters.

Überblickt man die verschiedenen Richtungen des geistigen Lebens, so erscheinen von Anfang an in der seelischen Organisation des Menschen alle zumal angelegt, und von frühe an stehen sie in dem Sinne in Wechselwirkung, daß die spätere Form die frühere auch auf ihrem eigensten Gebiet zu vollkommeneren Leistungen erhebt. Doch daneben drängt sich die Bemerkung auf, daß, wie im Einzelleben bestimmte Funktionen früher ausgebildet sind als andere, so auch im Leben der Menschheit die Erscheinungen, in denen der Charakter der Zeiten und Völker vorzugsweise zum Ausdruck kommt, in jeder der Perioden, welche die Entwicklung der Mensch-

heit durchläuft, einer andern Seite geistigen Lebens zufallen, in der die übrigen entweder erst in ihren Anfängen vorhanden sind oder, wo es sich um spätere Stufen handelt, in der Weiterbildung der von früher überkommenen Grundlagen bestehen. In diesem relativen Sinne kann man wohl von den drei dem primitiven Zustand folgenden Perioden die totemistische das Zeitalter der Bedürfnisbefriedigung, das Heldenzeitalter das der Kunst, die folgende Periode der Entwicklung zur Humanität endlich das der Wissenschaft nennen. Natürlich gibt es mannigfache und zum Teil bewundernswerte Kunstleistungen schon in der totemistischen Zeit, — man erinnere sich nur der kunstvollen Kulttänze oder der bei den Halbkulturvölkern dieser Periode hoch ausgebildeten Formen des Körper- und Waffenschmucks — und unvergängliche Grundlagen der Wissenschaft hat bereits das Heldenzeitalter geschaffen. Aber das Schwergewicht der Leistungen fällt doch dort noch ganz auf die Befriedigung der äußeren Lebensbedürfnisse. Die Formen der Nahrungsbeschaffung und Nahrungsbereitung, der Kleidung, des Schmucks, der Werkzeuge und Waffen, sie sind in der totemistischen Zeit entstanden, und so ungeheure Fortschritte auch in allen diesen Beziehungen die folgenden Zeiten aufzuweisen haben, die Anfänge sind überall gemacht. Eine dem Klima entsprechende Bedeckung des Körpers hat sich ausgebildet. Die Bereitung der Nahrung im Feuer, die Herstellung der von da an unvergänglichen Grundformen der Werkzeuge und Waffen, der Hammer, die Axt, die Säge, der Meißel, das Messer, endlich die Scheidung der Waffe in Nah- und Fernwaffe ist eingetreten. Auch folgt — was vielleicht das bezeichnendste ist — die Kunst selbst noch durchaus diesem Motiv der Bedürfnisbefriedigung: der Schmuck, die Tätowierung, der Tanz, Gesang und Musik, sie sind in erster Linie Zaubermittel und als solche den dringendsten Bedürfnissen, denen der Mensch selber nicht abzuhelfen weiß, dem Schutz gegen Krankheit, dem Glück auf der Jagd und im Kriege bestimmt. Allmählich erst verwandeln sich durch die denkwürdigste Heterogonie der Zwecke viele dieser Zaubermittel in reine Schmuckmittel. Solcher Wandel ist nun freilich auch dem Heldenzeitalter nicht fremd. Aber die Lebensbedürfnisse sind in ihm zum Teil

andere geworden, und innerhalb dieser neu entstandenen Zwecke gewinnen die des Kultus und der politischen Ordnung eine wachsende Bedeutung. Dabei löst sich immer mehr der ästhetische Faktor der erreichten Wirkung von dem geschaffenen Gegenstand, um wiederum auf dessen Erzeugung zurückzuwirken und so Gebilde zu schaffen, in denen beide Momente, der dem Leben dienende Zweck und der ästhetische Eindruck, untrennbar verschmelzen. Das geschieht aber wieder im höchsten Maße da, wo das Bedürfnis ein geistiges ist: so vor allem im Kult der Götter auf der einen und in der Bewunderung des menschlichen Helden auf der andern Seite. Der Bau des Tempels, die plastische Nachbildung der menschlichen Gestalt und ihre Steigerung zur Göttergestalt, endlich die Formen der Dichtung, das Epos, der Hymnus, die religiösen Anfänge des Dramas und die von ihnen getragene Musik — sie alle wurzeln in den geistigen Bedürfnissen dieses Zeitalters, und unter ihnen nimmt der Kult die führende Stellung ein. Mit ihnen allen beginnt aber jene selbständige Entwicklung der Kunst, in der diese einen eigenen Wert gewinnt, durch den sie sich neue Gebiete erobert, die zuvor der Mithilfe ästhetischer Wirkung entbehrten. Hier bezeichnet dann zugleich diese Eroberung neuer Gebiete durch die höheren Formen der Kunst eine zunehmende Erweiterung der ästhetischen Auffassung und in ihr eine Vergeistigung der gesamten Lebensinhalte, wie sie zunächst nur der Kunst und erst in einem viel späteren Stadium teilweise der Wissenschaft eigen ist. Denn mit Helden und Göttern beginnt diese Kunst, mit den Gestalten also, die auf der Schwelle dieses Zeitalters die Phantasie aus den neuen Lebensbedingungen heraus geschaffen hat. Sie schreitet dann allmählich zu der menschlichen Persönlichkeit und zu den Gegenständen fort, von denen diese Persönlichkeit umgeben ist, indem sie, dem Beispiele folgend, das schon die totemistische Zeit in der Umwandlung der Zaubermittel in Schmuckgegenstände gegeben, die Objekte der Natur und Kultur mehr und mehr ihrer mythologischen Motive entkleidet, um sie zu reinen Objekten der ästhetischen Anschauung zu erheben. So umschließt das Heldenzeitalter die zwei wichtigsten Epochen, die die Geschichte der Kunst überhaupt erlebt hat: die

Entstehung der im eigentlichen Sinne religiösen Kunst, die an der Schwelle dieser Zeit steht, und die ästhetische Verselbständigung der Kunst und damit ihre Ausbreitung über alle Gebiete des menschlichen Lebens, die der späteren Entwicklung angehört. Das ist der Grund, weshalb auch in der Kunst das totemistische Zeitalter für uns eine versunkene Welt ist, der wir ein ästhetisches Interesse nur noch dann abgewinnen können, wenn wir das letzte Erzeugnis dieser Periode, den seiner ursprünglichen Zauberbedeutung verlustig gegangenen Schmuck, überall den wirklichen Motiven der künstlerischen Betätigung unterschieben. So beginnt erst mit dem Heldenzeitalter die Kunst, in der wir heute noch leben, oder in deren Motive wir uns überall noch hineinfühlen können. Das Amulett um den Hals des Naturmenschen und die Tätowierung seiner Haut sind für uns Schmuckmittel von niedrigem ästhetischem Werte geworden. Ein griechischer Tempel kann uns heute noch zur Andacht stimmen, und die Kämpfe der homerischen Helden oder die Tragik eines vom Zorn der Götter ereilten Prometheus können wir miterleben, weil, so fern die Zeit liegt, die allgemeinen Stimmungen uns nicht fremd geworden sind, die diese Zeit beseelten. Die größte Wendung menschlicher Geistesgeschichte liegt eben in der gewaltigen Tat begründet, die im Eingang dieses Zeitalters steht: in der Schaffung des idealen Menschen, des Helden, und des die Heldeneigenschaften ins Übermenschliche und Dämonische steigernden Gottes. Hier beginnt darum für uns erst die wirkliche Geschichte der Kunst, alles Frühere ist Vorgeschichte, mag es auch noch so wichtig sein für das psychologische Verständnis der Kunst, wichtiger als zumeist angenommen wird, da uns erst diese Vorgeschichte einen Einblick in die Entstehungsbedingungen der künstlerischen Phantasie eröffnen kann. Indem die Tatsachen der Kunstgeschichte an dieser Stelle als bekannt vorausgesetzt werden dürfen, kann es aber auch genügen, auf jene Entstehungsmotive und ihren Zusammenhang mit dem allgemeinen Charakter des Heldenzeitalters hinzuweisen.

Hier bildet nun das erste, vor allen andern in die Augen fallende Merkmal der neu angebrochenen Zeit die Entwicklung einer neuen, in der vorangegangenen Periode noch nicht oder höchstens

in den dürftigsten Anfängen vorhandenen Kunst: der Architektur. Die Giebelhütte und die Kegelhütte sind, so gut wie das Zelt und der Windschirm, aus denen sie hervorgingen, keine Kunstwerke, sondern Erzeugnisse des dringendsten Lebensbedürfnisses. Zuerst regt sich da und dort der Trieb nach der Ausführung eines über diesen Zweck hinausgehenden Baus in der Übertragung dieses Bedürfnisses von den Lebenden auf die Verstorbenen. Ihre Bergung fordert unter dem Einfluß von Seelen- und Ahnenkult einen dauerhafteren Bau. An der mit festem Stein ausgeführten und mit immer massenhafter werdenden Hüllen aus dem gleichen gegen außen sichernden Material ausgeführten Grabkammer entzündet sich dann der Sinn für das Erhabene und Ewige, der, auf den entstehenden Monumentalbau zurückwirkend, dessen Form weit über jenes Bedürfnis hinauswachsen läßt. Die Entwicklung der ägyptischen Riesenpyramide aus dem einfachen übermauerten Hügelgrab, der Mastaba, erzählt uns in Bildern, die sich überzeugender als Worte der Anschauung aufdrängen, diese inhaltsreiche Geschichte. Doch der Totenkult selbst, von dem diese Geschichte berichtet, ist bereits innig verwebt mit dem Götterkult; denn die auf unermeßliche Zeiten berechnete, dazu den Körper des Toten mit allen verfügbaren Mitteln der zerstörenden Wirkung der Zeit entziehende Konservierung als Mumie weisen auf ein Jenseits hin, in das der Verstorbene eingeht. So steht dem Haus des Toten das Haus des Gottes gegenüber, das diesem Zeitalter noch unmittelbarer und weit allgemeiner seinen Ausdruck gibt. An diesem dem Menschen und seinem Verkehr mit der Gottheit zugänglichen Bau entfaltet sich nun ungleich reicher der Trieb, dieses Werk würdig der Gottheit, die es birgt, zu gestalten. So entsteht zunächst als Schutzgebäude um den ursprünglich im Freien an geheiligter Stätte errichteten Opferaltar der Tempel. Er ist zugleich, da er an den Orten errichtet wird, wo der Sitz der Regierung ist, und wo sich zur Ausübung politischer Rechte oder zu wirtschaftlichem Marktverkehr die Bürger versammeln, Wahrzeichen der Stadt und des Staates. Neben ihm macht dann aber das weltliche Interesse seine Rechte geltend. So erhebt sich als zweites Wahrzeichen die Burg, der Sitz des Herrschers und der Regierungsgewalt und meist zugleich die letzte Schutz-

wehr, wenn feindliche Angriffe die Stadt und den Staat gefährden. An die Burg schließt sich, wo der Herrscher, wie in den orientalischen Reichen der Alten Welt, selbst zum irdischen Gott sich erhebt, der Königspalast, der, dieser Doppelstellung des Herrschers entsprechend, architektonisch eine Art Mittelstellung zwischen Burg und Tempel einnimmt. Tempel, Burg und Palast sind es so, in deren Ausbildung nicht nur der ästhetische Sinn für die architektonischen Formen erwacht, sondern an die auch die andern Künste sich anlehnen, vor allen die Plastik und die zuvor an den Geräten des täglichen Gebrauchs geübte Ornamentik, die, durch diese Verbindung mit den architektonischen Formen bereichert, zu der Kleinkunst der Gefäße und Geräte zurückkehrend an diesen mehr und mehr einem rein ästhetischen Bedürfnisse dient. Unter den Architekturwerken, die schon in die Frühzeit dieser Periode fallen, entfaltet dann aber der Tempel durch seine erhabenere Bestimmung und durch die Anregungen, die von der Vielheit der Göttergestalten ausgehen, die größere ästhetische Triebkraft. Die Burg repräsentiert auch darin die Einheit des Staates, daß sie nur ein einziger, wo die Lage es zuläßt auf einem Hügel über der Stadt errichteter Bau ist. Der Tempel ist von früh an im Alleinbesitz eines Gottes. Erst später können die besonderen Bedingungen des Kultus und der wachsende Umfang der Gotteshäuser den Gedanken einer Vereinigung mehrerer Gottheiten in einem einzigen Bau nahelegen. Aber auch dann pflegt das kultische Einheitsbedürfnis den einzelnen Tempel vorzugsweise einer bestimmten Gottheit, dem Hauptgott des Tempels, zu weihen. Infolge des hiermit Hand in Hand gehenden Strebens nach Reichtum und Mannigfaltigkeit der Formen prägt sich so im Tempelbau in hervorragendem Maße nicht nur der Charakter des religiösen Kultus sondern die geistige Eigenart des Volkes aus, das die Götter und ihren Kultus geschaffen hat.

So steht denn auch mit dem Tempelbau die Plastik in enger Verbindung, da in ihr die Bedeutung, die in diesem Zeitalter die menschliche Persönlichkeit gewinnt, am unmittelbarsten zum Ausdruck kommt. In ihr tritt dann aber zugleich der allmähliche Fortschritt von dem Typischen zu dem Individuellen, von der beginnen-

den Wertschätzung des Menschen als solchen zu der Vertiefung in die besonderen Charaktereigenschaften des einzelnen deutlich in die Erscheinung. Hinter jener typischen Gestaltung steht vor allem die zur künstlerischen Darstellung an geheiligter Stätte drängende Gestalt des persönlichen Gottes. Nicht in der unmittelbaren Nachbildung des Menschen, sondern in der Übertragung seiner Eigenschaften auf den Gott gewinnt daher die Kunst in mühseligem Ringen die Herrschaft über die Menschengestalt. Wohl werden die Götter von Anfang an menschlich gedacht; doch solange Opferstein und Opferaltar im freien Felde stehen, führt diese Vermenschlichung nur zu kunstlosen fetischartigen Bildern, welche die Anwesenheit des Gottes an jenen heiligen Stätten andeuten, sich aber nicht vermessen, den Gott selbst nachzubilden. So erscheinen die Fetische des beginnenden Götterkultus in ihrer äußeren Form immer noch als Überlebnisse des totemistischen Zeitalters, wenn sie auch nicht mehr, wie dieses die Dämonen, die Götter untermenschlich in tierischen oder grotesken menschlichen Formen abbilden. Hier ist in der Kunst wie im Leben in der Übertragung der rein menschlichen Züge auf das Bild dem Gott der Held oder, was in den großen orientalischen Kulturen des Altertums dasselbe bedeutet, der Herrscher vorangegangen. Wie dieser an den Wänden seiner Paläste in Jagd- und Kampfzügen verherrlicht wird, so drängt das religiöse Bedürfnis, auch dem Gott in dem Tempel, den man als seine Wohnstätte denkt, oder an einer beherrschenden Stelle in der Stadt, die ihn als ihren Beschützer verehrt, ein Standbild in menschlicher Gestalt zu errichten. Doch gerade hier bildet für die früher geschilderte Verschmelzung des Helden mit dem Dämon die Tatsache ein bemerkenswertes Zeugnis, daß, wie uns babylonische und ägyptische Denkmäler lehren, der Herrscher und sein Gefolge bereits in menschlicher Gestalt dargestellt werden, indes in den gleichzeitigen Götterkult noch menschlich-tierische Doppelgestalten, bald als Tierdämonen mit menschlichem Angesicht, bald als menschliche Gestalten mit Tierköpfen, hereinragen. Hierin legt auch die Kunst für jene Entstehung der Götter aus der Verschmelzung der Heldenpersönlichkeit mit dem Dämon ein sprechendes Zeugnis ab. Sind erst diese äußeren

Attribute der in den Dämonenglauben zurückreichenden Vergangenheit der Götter überwunden, so gibt aber das Götterbild zunächst nur die typischen Züge des Menschen wieder. Äußere Attribute, die ihm in Kleidung, Waffen und heiligen Tieren beigegeben werden, müssen neben überragender Größe als Merkmale des göttlichen Wesens genügen.

Der erste Schritt, der von dieser typischen Form zu einer allmählich einsetzenden Individualisierung der Persönlichkeit führt, vollzieht sich in dem Ausdruck des Angesichts, das in überraschender Übereinstimmung in allen Kulturen der Alten Welt in den Bildern der Götter wie der Helden und Herrscher den Ausdruck freundlicher Milde annimmt. Doch dieser Zug bleibt wiederum typisch. Ist auch die starre ausdruckslose Form gewichen, so ist doch der Ausdruck selbst ein gleichförmiger geworden. Übrigens läßt sich dieser Übergang höchstens in dem Sinne allgemeingültig nennen, daß die völlige Indifferenz einem ausgesprochenen, aber ebenso uniformen Gefühl weicht. In der Qualität dieses Gefühls können immerhin Unterschiede der Völkercharaktere zutage treten, wie sie sich auch in Mythus und Religion, an die diese ersten Schritte der plastischen Kunst gebunden sind, widerspiegeln. So fehlt den zwei großen Kulturgebieten der Neuen Welt, Mexiko und Peru, zwar ein ähnlicher Übergang nicht. Aber wie in den Kulten dieser Völker das Furchtbare im Wesen der Götter vorwaltet, so hat sich in ihrer Kunst die schreckenerregende Fratze der frühesten Götterbilder später zum Ausdruck finsteren melancholischen Ernstes ermäßigt — ein Wandel, wie ihn die Kunst der Alten Welt nur in einzelnen, fortan mehr dem Gebiet des Dämonischen angehörenden Werken streift, wie in dem Bilde des ägyptischen Sphinx oder in dem Gorgonenhaupt der Griechen. Für jene relative Gleichförmigkeit, mit der sich dieser Übergang aus dem völlig Ausdruckslosen durch das Typische in das Charakterische der Einzelpersönlichkeit bei im übrigen wechselnder Qualität des Affekts vollzieht, kann man wohl auch noch die Frühzeit der Renaissancekunst heranziehen, die sich zu dem verloren gegangenen Reichtum des Persönlichen einen neuen Weg suchen mußte und den Durchgangspunkt zu diesem in dem rührenden Ausdruck

demütiger Hingebung fand. Von dem Augenblick an, wo die bildende Kunst diese typische Form verläßt, gewinnt dann mit der wechselnderen Gestaltung des Angesichts auch das Ganze des Körpers lebendigere Formen, und in gleichem Maße steigt die bildende Kunst von den Göttern, den Herrschern und Helden herab in die Niederungen des täglichen Lebens, in denen sie zuerst noch durch das Große und Bedeutende, dann aber mehr und mehr durch das Bedeutsame gefesselt wird. In diesem der Wirklichkeit in der Fülle ihrer individuellen Erscheinungen zugekehrten Streben schließt an das plastische Kunstwerk auch das Gemälde sich an, das mit Verzicht auf die körperliche Form zunächst in der Kunst des Porträts durch Farbe und Schattierung neue Mittel der Charakterisierung gewinnt und sich schließlich, von dem Menschen zu der ihn umgebenden Natur fortschreitend, die Tiefe des Raums in weit die Grenzen der Plastik überschreitendem Maße erobert, indem sie der Natur die Geheimnisse der Perspektive ablauscht. Damit erschließt sie zugleich in dem Landschaftsbild der Kunst die reiche Welt der Gefühle und Stimmungen, die der Mensch aus den Eindrücken der Natur zu schöpfen vermag, und die um so reiner zum Ausdruck kommen, je mehr der Mensch selbst aus dieser künstlerischen Wiedergabe der Natur verschwindet. So ist diese letzte Schöpfung der bildenden Kunst mit den ihr in dieser psychologischen Wirkung nahe verwandten andern Formen des Stimmungsbildes, dem Stillleben, dem Intérieur, die subjektivste Kunst, weil sie des Subjektes selber entbehrt, dessen Gemütserregungen sie widerspiegelt. Denn um so mehr trägt sie diese Regungen in die Natur hinüber, deren Walten und Wirken nun als der Inhalt eigenen Erlebens empfunden wird. Doch damit überschreitet die Landschaftskunst bereits weit die Grenze des Heldenzeitalters. Ist doch selbst die Renaissance nur bis zu den Vorstufen dieser subjektivsten Form bildender Kunst vorgedrungen. Hier ist eben der Held, wie weit wir auch immer seinen Begriff fassen mögen, wieder ganz zum Menschen geworden, aus dessen idealer Steigerung er entstanden war.

Mit diesem Wandel der in der bildenden Kunst sich ausprägenden ästhetischen Ausdrucksformen hält nun die Entwicklung

der musischen Künste im ganzen gleichen Schritt. Mit diesem Wort wollen wir, wie oben bemerkt, alle die Künste bezeichnen, die von Anfang an auf die zuletzt am meisten in der Musik zur Verwendung kommenden äußeren Mittel des Klangs und des Rhythmus angewiesen sind (S. 260). Das vorangegangene Zeitalter kennt in reicherer Ausbildung eigentlich nur eine dieser Künste: den Tanz. Prävaliert in ihm, der nach der melodischen Seite nur dürftig durch Gesang und mehr durch Lärm- als durch Musikinstrumente unterstützt wird, noch durchaus das rhythmische Moment, so bewegt sich weiterhin die Entwicklung dieser Künste vornehmlich in der fortschreitenden Steigerung der melodischen Ausdrucksformen. Diese beginnen mit der natürlichen Sprache und schreiten von ihr aus allmählich zu den ganz auf die künstliche Instrumentation gegründeten reinen Klanggebilden fort. Diesem äußeren geht ein innerer Wandel der Motive parallel, bei dem freilich zugleich die wechselnde Natur des Materials, aus dem die Gebilde der musischen Künste sich aufbauen, ihre Einflüsse geltend macht. Dieses Material ändert sich von Anfang an unablässig mit der Grundlage aller dieser Künste, mit der Sprache, die sich in ihren rhythmisch-melodischen Formen in keinem Augenblick ihrer lebendigen Entwicklung festhalten läßt. Hier bietet daher auch der Versuch, diesen Fluß des Geschehens in einzelnen seiner Momente durch literarische Aufzeichnungen oder bestimmte Symbole festzuhalten, nur einen mangelhaften Ersatz für die beharrende Kraft, mit der die stummen Zeugnisse der Plastik und Architektur den zerstörenden Einflüssen der Zeit widerstehen. Um so mehr paßt sich gerade infolge dieser Bildsamkeit seines Stoffs das musische Kunstwerk den Gedanken- und Gefühlsinhalten an, die den Künstler und seine Zeit bewegen. Vor allem da, wo die Sprache diesen Inhalt unmittelbar wiedergibt, erweckt das Werk, auch wenn es einer längst entschwundenen Vergangenheit angehört, ein ungleich lebendigeres Miterleben, als dies bei einem Werk der bildenden Kunst jemals möglich ist. Wie anders versetzt uns doch die Lektüre der Ilias in das Leben der homerischen Helden als die gleichzeitige mykenische Kunst!

Unter allen Denkmälern redender Künste spiegelt in der Tat das Epos am treuesten den gesamten Charakter des Heldenzeit-

alters. Im Vordergrund der Handlung steht hier der menschliche Held. Seine Kämpfe und Schicksale und die rühmende Schilderung seiner Eigenschaften sind der Hauptinhalt der Dichtung. Im Hintergrund steht die Götterwelt. Sie bildet keinen selbständigen Inhalt der Handlung. Die Götter nehmen zwar teil an den Schicksalen der Helden, sie entzweien sich wohl auch um ihretwillen oder steigen, wenn die Not am größten ist, zur Erde, um ihnen unerkannt im Streite beizustehen, aber ihr sonstiges Leben liegt außerhalb des Interesses der Handlung: es erscheint als ein gleichförmig dahinfließendes Dasein, in das nur die Teilnahme an der irdischen Welt einigen Wechsel bringt. Das ist das Epos auf dem Höhepunkt seiner Entwicklung, wie es uns die homerischen Gedichte bieten. Gehen wir von diesem Punkte aus zurück zu seinen Anfängen, wie ihn etwa die Romanzen der Großrussen und Serben oder auch die Lieder der Kara-Kirgisen und des freilich nicht ganz in seiner ursprünglichen Gestalt auf uns gekommenen finnischen Kalewala zeigen, so spielen aber die Götter auf diesen ursprünglicheren Stufen keineswegs eine größere Rolle, wie man erwarten müßte, wenn sich die Helden- aus der Göttersage und dem entsprechend das Helden- aus einem Götterepos entwickelt haben sollte, wie viele Mythologen annehmen. Die nordische Edda, die bisweilen irreführend gewirkt haben mag, kann hier überhaupt nicht in Frage kommen und würde, wenn man sie heranziehen wollte, höchstens das Gegenteil beweisen. Denn gerade sie gehört einer späteren Zeit an, in der nicht mehr, wie wir das bei den homerischen Rhapsoden voraussetzen dürfen, selbst noch der Glaube an die Götter und Helden, von denen sie sangen, lebendig geblieben war. Die Lieder der nordischen Skalden sind einer untergegangenen Welt zugewandt, deren Gedächtnis sie, ihren Stoff aus Mythenmärchen und Volkssagen schöpfend, zu erneuern bemüht sind. Halten wir uns dagegen an jene echten Vorstufen epischer Dichtung bei slavischen und türkischen Stämmen, so bietet sich ein ganz anderes Bild. Wohl fehlen auch hier phantastische Wesen nicht, die entweder in den Kampf und die Schicksale des Helden eingreifen oder in dem Zauber, über den nicht selten in diesen Anfängen der menschliche Held gebietet, mit diesen zusammenfließen. Aber

diese Wesen sind Dämonen, nicht Götter, sie entbehren der persönlichen Züge ganz, und auch der Held entbehrt ihrer um so mehr, je mehr er, statt über ein gesteigertes Maß menschlichen Könnens, über Zauberkräfte verfügt. So bildet den Hintergrund des beginnenden Epos nicht die Götter-, sondern die Dämonenwelt. Der Held selbst steht aber in seinen Eigenschaften noch auf der Grenze zwischen dem Märchenhelden und dem epischen Helden. In dieser Entwicklung des Epos spiegelt sich abermals die früher geschilderte Entwicklung der Heldensage. Doch indem die epische Dichtung die schwankenden Gestalten der Volkssage festhält und so wieder auf die Sage selber zurückwirkt, liefert sie in ihrer Ausbildung ein um so klareres Bild jener Verschmelzung des Dämonen- und des menschlichen Heldentypus, aus welcher der Gott entspringt. Der Held des beginnenden Epos sondert sich durch seine menschlichen Eigenschaften von der ihn noch überall umgebenden Dämonenwelt. Mehr und mehr überträgt er dann aber auf diese Dämonen seine eigenen menschlichen Eigenschaften. Indem bei all diesem Wandel der Umgebung der Held der Mittelpunkt der epischen Dichtung bleibt und in seinen Charaktereigenschaften in die Sphäre des rein Menschlichen herabsteigt, verschwinden nun in einem weiteren Stadium die Götter wiederum völlig aus der Handlung, und die Schicksale menschlicher Helden bleiben allein zurück. An die Stelle der äußeren Motive, die in der Herrschaft der Dämonen, dann der Götter, das Schicksal des Helden bestimmen, sind jetzt vorwiegend die inneren Motive getreten, die in ihm selbst liegen. Hier reicht aber zugleich die epische Dichtung wiederum über die Grenze des Heldenzeitalters hinaus.

Als man noch das homerische Epos nicht für einen in der Verbindung der Helden- und Götterwelt erreichten Höhepunkt, sondern für den Anfang der epischen Dichtung hielt, sah man in der rhythmisch-melodischen Form desselben den Anfang erzählender Dichtung überhaupt, ja bisweilen den der Sprache, indem man mit Jacob Grimm die poetische Form der Rede für die ursprüngliche hielt und in der Prosa eine analoge Erscheinung absteigender Entwicklung erblickte, wie das Märchen ein Überlebnis einstiger Götter-

und Heldensagen der Vorzeit sein sollte. Für die Geschichte der Sprache und Dichtung ist natürlich diese Annahme ebensowenig haltbar wie für die Geschichte der Sage. Die ursprüngliche erzählende Dichtung ist das Mythenmärchen, das in kunstloser Form von Mund zu Munde geht, und der Übergang zu einer zuerst loser gefügten, dann strenger werdenden metrischen Form ist hier sichtlich an jenen Übergang des Märchen- in den Sagenhelden gebunden, mit dem auch die Götter allmählich Eingang in die epische Dichtung finden. Dem entsprechen zwei wichtige äußere Wandlungen: die erste besteht in der Erhebung der alltäglichen in das Mythenmärchen übergegangenen Prosa zu rhythmisch-melodischen Formen, die durch einfache musikalische Begleitung unterstützt werden und die Diktion selbst zu einer rezitativen Gesangsweise gestalten; die zweite vollzieht sich in der Aneinanderreihung einzelner Erzählungen, die teils durch die in die Handlung eingreifenden Helden, teils auch durch den Inhalt der Handlung zusammenhängen, zu einem Romanzenzyklus, der dann weiterhin allmählich durch Bindeglieder ergänzt und so schließlich zu einem Epos großen Stils ausgestaltet wird. Begreiflicherweise ist dieser Verlauf hauptsächlich in seinem ersten und letzten Glied unserer direkten Beobachtung zugänglich: in den in die Volkspoesie herabreichenden Romanzen des beginnenden Epos und in den abgeschlossenen epischen Dichtungen, wie den homerischen Epen, dem Nibelungenlied, bei denen daher nur durch einigermaßen unsichere Schlüsse aus Unterschieden des Stils und der Komposition Vermutungen über die Zusammenfügung aus einzelnen Bestandteilen möglich sind. Zweifellos aber steht fest, daß der für die Form des Epos entscheidendere Schritt, die Erhebung zu rhythmisch-melodischem Ausdruck, an die erste dieser Stufen, also unmittelbar an die Entstehung der romanzenartigen Urform der Heldenerzählung geknüpft ist.

Wie ist nun diese Entstehung zu denken? Steigert sich etwa von selbst die Erzählung durch den gewaltigeren Inhalt, den sie birgt, zum Gesang? Oder wird die rhythmisch-melodische Form von außen, von andern bereits bestehenden Formen der Dichtung her auf sie übertragen? Da solche in dem einfachen Lied, wie

wir es bereits bei dem Primitiven vorfanden, sodann in dem vor der Entstehung der Götter und Helden in Beschwörungen und Bitten an die Dämonen gerichteten Kultlied, endlich im Arbeitslied vorhanden sind, so wird man wohl zunächst an eine solche Übertragung aus den im weiteren Sinne lyrischen Liedformen auf die Erzählung zu denken haben. Gleichwohl ist auch der erste der genannten Einflüsse nicht auszuschließen: der heroische Held ist natürlich in ganz anderem Maße Gegenstand der Bewunderung und der Begeisterung als der Märchenheld. Hier wie im Liede nimmt aber mit der Steigerung der Gemütserregung auch ihr sprachlicher Ausdruck rhythmische Formen an, ganz so wie sich die äußere Körperbewegung unter der Herrschaft feierlicher und freudiger Affekte im Tanz zu rhythmischer Pantomimik erhebt. Darum ist es wohl vor allem das Kultlied, aus dem sich unter dem Einfluß einer verwandten dichterischen Ekstase die getragene rhythmische Form auf die Schilderung der Heldenpersönlichkeit und ihrer Taten überträgt. So schließt sich denn auch die metrische Form des Epos zunächst, wie das deutlich die romanzenartigen Anfänge epischer Dichtung zeigen, an die geläufigen Liedformen an, um sie dann allmählich mehr dem spezifischen Bedürfnis der Erzählung anzupassen. Der Rhythmus fließt ruhiger, und besonders das früheste Merkmal des Liedes, auf primitiver Stufe fast das einzige, durch das es sich von der gewöhnlichen Rede scheidet, der Refrain, schwindet ganz, oder er wirkt höchstens in einzelnen stehenden Redeformen, Attributen der Götter und Helden und regelmäßig wiederkehrenden Verbindungen der Redeteile, nach, die dem Rhapsoden als Hilfen für den ununterbrochenen rhythmischen Fluß der Rede dienen, daneben aber doch immer noch Verstärkungsmittel des rhythmischen Eindrucks bleiben.

Wie auf solche Weise die epische aus den vorausgehenden Formen der lyrischen Dichtung hervorwächst, indem sich die erhobene Stimmung des Liedes auf die Schilderung der Heldenpersönlichkeit überträgt, so wirkt nun aber schließlich die epische Dichtung selbst wieder auf die lyrischen Formen zurück. Auch hier steht das Kultlied im Vordergrund. Indem es sich zum Hymnus erhebt, findet es seinen wirksamsten Inhalt in Erzählungen, die das über alles

menschliche Maß erhabene Walten des Gottes oder sein für den Menschen wohltätiges Wirken schildern. So drängt vor allem das Lob- und Danklied, das im religiösen Kultus schon deshalb zur herrschenden Form wird, weil die Stimmung, aus der es entspringt, im gemeinsamen Kultus den Grundton angibt, zu dieser Ergänzung. Mit ihr tritt zugleich ein weiteres Motiv in den Kultus ein, das in diesem einen ihm bereits aus der Zeit der Dämonenkulte eigenen Zug vorfindet. Schon die Hilfe der Dämonen sucht man sich nicht bloß durch Beschwörungen, sondern durch Handlungen zu sichern, die das Wirken der Dämonen selbst in Tänzen und feierlichen Maskenumzügen nachbilden. Dieser nachahmende Zauberkult richtet sich bei den großen Vegetationsfesten Neu-Mexikos und Arizonas, die auf der Grenze des Dämonen- und Götterkultus stehen, an die Dämonen der keimenden Frucht unter der Erde, an die regenspendenden Wolkendämonen über ihr und endlich an die jenseits der Wolken schwebenden lichten Himmelsgötter. In dieser Reihenfolge entstanden vereinigen sich diese Bestandteile zu einem Kulttanz, der in seiner Verbindung der Motive den Ausgangspunkt des „Mimus“, der mimischen und pantomimischen Darstellung einer Reihe von Handlungen, in sich schließt. Darin ist aber der Mimus selbst die Urform des Dramas, das nun dem Epos als eine neue Entwicklungsform der Dichtung zur Seite tritt. Was das Epos schildert, das setzt das Drama in lebendige Handlung um. So kommt es, daß noch bis in die spätere selbständige Entwicklung der dramatischen Dichtung diese vornehmlich dem Epos oder der als epische Erzählung im Volksmunde lebenden Sage ihre Stoffe entnimmt, wogegen man sich, wie vor allem die Geschichte des griechischen Dramas lehrt, nur langsam entschließt, den einzelnen Rhapsoden, der zum Vortrag des epischen Gesanges genügte, durch die für die Umsetzung der Erzählung in die Handlung erforderlichen Mitspieler zu ergänzen.

Wie übereinstimmend sich übrigens trotz weit abliegender Bedingungen dieser Übergang im wesentlichen gestaltet, das lehrt der Ursprung der aus dem christlichen Kultus hervorgegangenen geistlichen Spiele. Der Priester, der das Evangelium verliest, übergibt einzelne Reden der handelnden Personen den zelebrierenden Kirchen-

dienern oder Mitpriestern, indes der Chorus der Gemeinde das bei der Handlung anwesende Volk darstellt. Nur repräsentieren diese Oster-, Passions- und Weihnachtsspiele, trotz, oder, wie man besser sagen würde, infolge ihrer jüngeren Entstehung ein älteres Stadium. In ihnen können wir noch Schritt für Schritt das Hervorwachsen der dramatischen Kunst aus der kirchlichen Liturgie und die darauf folgende Verweltlichung der religiösen Handlung verfolgen. Der aus dem gesteigerten Affekt geborene Drang, das innerlich Erlebte in Handlung umzusetzen, gestaltet zunächst einzelne, dazu besonders herausfordernden Szenen der heiligen Erzählung dramatisch. Von da aus greift dann diese Umwandlung um sich und zuletzt auf das Ganze über, während die der Liturgie eigenen Responsorien der Gemeinde in den Chor des Dramas übergehen. Beide, die antwortende Gemeinde und den das dramatische Spiel begleitenden Chor, verbindet das Motiv der lebendigen Teilnahme an der Handlung, die jedoch bei diesem Übergang aus einer innerlichen, subjektiven zu einer objektiven geworden ist, wobei aber immerhin die Zwiesprache zwischen Priester und Gemeinde in der Liturgie bereits die Vorbereitung bildet. Dennoch ist es unvermeidlich, daß dieser Wandel allmählich die liturgische Form sprengt. Die Darstellung der heiligen Handlung wird aus der Kirche auf die Straße verlegt, der Klerus durch weltliche Spieler aus dem Volke ersetzt. Die burlesken Episoden, die der Volkshumor schon innerhalb des heiligen Raumes, z. B. in der mimischen Darstellung der Gewalttat des Petrus an dem Knecht Malchus oder dem Eillauf der Apostel zum Grabe Christi, einschob, nehmen überhand, und sie gestalten sich endlich zu selbständigen mimischen Scherzspielen, indes die ernste Handlung selbst von jetzt an auch außerhalb des Gebiets der heiligen Geschichte ihre Stoffe aufsucht. Dabei kommen dem neu erwachten Spieltrieb von verschiedenen Seiten hilfreiche Anregungen. Die alte auf Märkten herumziehende Wanderkomödie mit ihren Schaustellungen bald grausig ernster, bald derb komischer Handlungen, das neben ihr durch seine Späße ergötzende Puppenspiel, sodann als ein neuer Faktor die besonders seit der Renaissance mit Vorliebe gepflegte prosaische Erzählung, die Novelle, samt ihrer älteren Schwester, dem phantastischen Märchen, sowie das Ritter-

epos mit seinen volkstümlichen Prosabearbeitungen, endlich, zum religiösen Ausgangspunkte zurücklenkend, die Heiligenlegende — alle diese Elemente vereinigen sich zur Schöpfung des neueren Dramas.

Hier trifft aber in so vielem die Entwicklung des modernen mit der des antiken Dramas zusammen, daß wir, wo die Überlieferung fehlt, den Zusammenhang im ganzen, soweit bei ihm die allgemeinen Motive in Betracht kommen, als einen übereinstimmenden ansehen dürfen; und von hier aus wird man wohl auch da, wo die dramatische Kunstform sonst noch zur Ausbildung gelangt ist, wie in Indien, einen in den wesentlichen Zügen ähnlichen Gang der Entwicklung voraussetzen dürfen. Freilich, um diese ganz zu durchlaufen, bedarf es einer Vorbereitung durch Kultus und Dichtung, die nur an wenigen Punkten erreicht worden ist. Doch ihre Quellen entspringen überall aus allgemein menschlichen Anlagen, die bis in die Anfänge der Kunst und des Kultus zurückreichen. Begegnen uns doch die zwei Faktoren, auf die noch das spätere Drama zurückgeht, schon in dem Corroborri der Australier, einem Kulttanz, bei dem die geordnete Nachahmung der Handlungen der Totemtiere, begleitet von Gesang und lärmender Musik, die Hauptrolle spielt, aber auch die Einschaltung scherzhafter Episoden, zu denen die Nachahmung der Tiere herausfordert, nicht fehlt. Auch hat das Überwuchern dieser Episoden häufig bereits hier den kultischen Zweck völlig verdrängt, — eine frühe Vorausnahme jener Verweltlichung, die überall in dieser im Kultus wurzelnden Kunst eingetreten ist. Ja noch in manches Einzelne reichen die Spuren der Kontinuität dieser Entwicklung: die Andeutungen des Tiertanzes begegnen uns im griechischen Satyrspiel. Aus den Vegetationskulten hat dasselbe Satyrspiel die phallustragenden Chortänzer übernommen, und in merkwürdiger Übereinstimmung finden sich, wie K. Th. Preuß gezeigt hat, analoge Phallophorendarstellungen auf alten mexikanischen Kultbildern. Das Puppenspiel, das unter den Faktoren der Verweltlichung des Dramas vielleicht eine nicht unwichtige Rolle gespielt hat, treffen wir nicht bloß allverbreitet im Mittelalter, sondern schon in früher Zeit in Indien, aber es

fehlt selbst bei Naturvölkern, z. B. bei den Eskimos, nicht, und hier überall bildet die Puppe wiederum nur die Nachahmung des Menschen selbst und seines pantomimischen Spiels. Reichen so die Anlagen und teilweise sogar die Anfänge der dramatischen Darstellung bis in die Anfänge der Kunst, so bleibt jedoch das entwickelte Drama ein spätes Erzeugnis, an dessen Gestaltung fast alle andern redenden und mimischen Künste mitgewirkt haben. Die Grundlage aber bildet überall der Götterkultus. Der religiöse Hymnus, der die Taten der Götter preist, treibt unmittelbar dazu an, diese Taten in eigene Handlungen umzusetzen. Und unter den Götterkulten sind es vornehmlich jene, in denen Seelenkult und Jenseitsvorstellungen zusammengeflossen sind, und die das Leben, das Leiden und die endliche Erlösung der Götter samt der Rückübertragung dieser Schicksale auf die menschliche Seele zu ihrem Inhalte haben, in denen sich die Motive zu dieser dramatischen Weiterbildung der liturgischen Handlungen zusammenfinden. Hier vor allem werfen die mittelalterlichen Oster- und Passionsspiele, die von Anfang an Schritt für Schritt in ihrer Entwicklung zu verfolgen sind, auch auf die im Dunkel der Mysterienkulte verborgenen Anfänge des griechischen und indischen Dramas ein helles Licht, während die letzteren wiederum deutlich als die ursprüngliche Quelle dieser Erscheinungen die uralten, dem Heldenzeitalter selbst schon zum Teil aus den vorangegangenen Dämonenkulten überlieferten Vegetationszeremonien erkennen lassen. In ihrem weiteren Verlauf, nachdem die dramatische Handlung aus dem Tempel auf den Markt gewandert und die Verweltlichung des Dramas eingetreten ist, scheiden sich freilich die einzelnen Zeiten und Kulturen. Wie immer aber auch die epische Erzählung, die mimische Darstellung und die älteren Formen des Liedes zusammengewirkt haben, gleich dem Epos schreitet das Drama unabänderlich von den Höhen, in denen die Helden und Götter hausen, herab zu den Wohnungen der Menschen, um deren Streben und Leiden vorbildlich zu schildern, indes gleichzeitig das dunkle Walten der äußeren Lebensschicksale durch die Vertiefung in die Geheimnisse der menschlichen Seele verdrängt wird. Damit überschreitet die Entwicklung des

Dramas abermals die Grenzen dieses Zeitalters. Wie sie in ihren Anfängen aus dem beginnenden Götterkult hervorwächst, so wird in diesen ihren letzten Gestaltungen die dramatische Kunst mit ihrer Erfassung des menschlichen Lebens in seiner unmittelbaren Wirklichkeit zur Trägerin der Idee der Humanität in ihrem ganzen, die Höhen wie die Tiefen dieses Lebens umfassenden Umfang.

Eng an die Entwicklung des Dramas schließt sich endlich in ihren psychologischen Motiven die letzte unter den musischen Künsten, die Musik, an. Die letzte kann sie genannt werden, weil sie später als alle andern zur selbständigen Kunst geworden ist. Als gebundene Kunst, den Tanz, das Lied, die epische Rezitation begleitend, reicht sie bis in das Zeitalter des primitiven Menschen zurück. Ihre ersten stärkeren Impulse hat aber auch die musikalische Kunst durch den Kultus, als Begleitung des Kulttanzes und Kultliedes, empfangen; und von da aus ließ dann insbesondere nach der Seite der melodischen Ausbildung die durch die kultische Handlung erzeugte starke Gefühlserregung den musikalischen Teil der Feier mehr und mehr in den Vordergrund treten. Gleichzeitig fügte der vielstimmige Chor der Kultgenossen in der Polyphonie der Singstimmen, der sich allmählich die der begleitenden Instrumente anpaßte, und aus der sich schließlich die harmonische Tonführung hervorbildete, neue, dem begleitenden Spiel des rezitierenden Rhapsoden noch fremde und in dem gewöhnlichen Lied nur unvollkommen erreichte Wirkungen. So sind die dramatische und die musikalische Kunstform aus der gleichen religiösen Wurzel der liturgischen Feier emporgewachsen, um sich von da aus nach verschiedenen Richtungen zu scheiden. In einer späteren Zeit sind sie dann in einzelnen, unter besonderer Gefühlsbetonung stehenden Teilen der dramatischen Handlung, zunächst in dem auch hier an den gemeinsamen Ursprung aus der Liturgie gemahnenden Chorlied, wieder zusammengetroffen. Im übrigen blieben aber mit der Lösung von diesem gemeinsamen kultischen Ursprung auf lange hinaus beide geschieden, und in diesem Sinne ist es gewiß bedeutsam, daß

der Schöpfer des neueren musikalisch-dramatischen Gesamtkunstwerkes dieses Werk selbst als eine religiöse Tat empfunden hat. Mag das für den Inhalt der Handlung richtig sein oder nicht, in der Verschmelzung der beiden Künste ist es zutreffend. Nicht minder bedeutsam ist es aber, daß die Trennung auch hier die Motive der Wiedervereinigung aus sich erzeugte. War aus dem Drama mit dem Übergang aus dem Tempel auf den öffentlichen Markt und dann weiterhin mit dem Herabsteigen aus der Sphäre der Götter und Helden in die alltägliche Wirklichkeit zuerst die musikalisch-melodische und dann die gehobene rhythmische Form geschwunden, um der Prosa das Feld zu räumen, so hatte indessen der dem Kultus verbliebene liturgische Gesang nach einer ganz andern Richtung hin Ausläufer nach den weltlichen Formen des Liedes getrieben und war mit diesen in mannigfachen Austausch melodischer Motive getreten. Auch hier bietet uns dieser Prozeß des Austausches zwischen kirchlichem und weltlichem Lied im christlichen Mittelalter eine Parallele, die wir vielleicht mit demselben Recht wie den Ursprung des dramatischen Spiels überhaupt auf die älteren Entwicklungen übertragen dürfen. Als aber später das Drama unter dem Trieb, den dramatischen mit dem lyrischen und dem musikalischen Genuß zu verbinden, die Zwitterformen des Singspiels und der Oper aus sich entstehen ließ, da war dann auch das weitere Streben nahegelegt, aus diesen Doppelformen zu einer neuen Einheit dramatischer und musikalischer Kunst zurückzukehren, die jene ursprüngliche Vereinigung auf einer höheren, nicht an bestimmte religiöse Kulte gebundenen Bühne allgemein menschlicher Regungen wiederholte. Doch schreitet diese ganze Entwicklung der neueren Kunst, ebenso wie die ihrer Faktoren, des Dramas und des Liedes, wiederum weit über die Grenzen des Heldenzeitalters hinaus. Sie reicht in eine Periode hinein, in welcher der Mensch den Helden, und in welcher die religiöse Erhebung zu einem überpersönlichen Gott die persönlichen Götter mit ihren den menschlichen Vorbildern und dämonischen Vorfahren entlehnten Mängeln zurückdrängt.

Damit geht nun noch eine zweite Entwicklung des musikalischen Kunstwerks Hand in Hand, die äußerlich im Gegensatz zu jener ersten zu stehen scheint, in Wahrheit aber die Ergänzung zu ihr bildet. Sie besteht in der Loslösung des musikalischen Ausdrucks von allen andern Formen, an die er ursprünglich gebunden ist, zu freier selbständiger Wirkung. Im Rezitativ des Rhapsoden, in der Liturgie des Tempeldienstes, bei Tanz und Lied sind die rhythmisch-melodischen Elemente teils an den rhythmisch-melodischen Ausdruck der Sprache gebunden, teils haben sie sich zwar von diesem in der instrumentellen Begleitung gelöst, bleiben jedoch von ihr abhängige Verstärkungsmittel der in Sprache und Mimik sich äußernden Gemütsbewegungen. Aus dieser doppelten Gebundenheit an die rhythmisch-melodischen Elemente menschlicher Ausdrucksbewegungen und an den Gedankeninhalt der Sprache löst sich nun endlich das musikalische Kunstwerk, indem das ihm selbst zuerst dienend zur Seite tretende musikalische Instrument in der „absoluten Musik" die Mithilfe des Menschen auf die Beherrschung des Instrumentes selbst einschränkt, damit aber zugleich eine Fülle von Klangmitteln zur Verfügung stellt, die der Wiedergabe der Gefühle und Affekte einen unerschöpflichen Reichtum neuer Motive zuführt. So erhebt sich das musikalische Kunstwerk zur reinen Gefühlssprache. Frei von der Bindung an bestimmte Vorstellungen, gibt es auch dem Hörenden volle Freiheit über die in ihm erregten Gemütsbewegungen. Denn es greift nur insoweit in den Verlauf dieser ein, als das Tonwerk selbst Darstellung eines reinen Affektverlaufs ist, der aber eben deshalb, weil an keine Begriffe noch Vorstellungen gebunden, die Gefühlswirkung auf den Hörer um so reiner und stärker macht, je freier dieser die erregten Affekte in seine eigene Gemütswelt herübernehmen kann. So wird in dem Instrumentalwerk die Musik zur subjektivsten unter den musischen Künsten, analog, nur in höherem Grade, wie die Landschaft und die ihr verwandten Formen unter den bildenden. Wie diese und mehr noch als sie ist sie Ausdrucksform rein subjektiver Gefühle. Auch sie reicht jedoch weit über das Heldenzeitalter hinaus, dessen Grund-

stimmung die Gebundenheit an die objektive Welt ist, in die zwar das Subjekt seine eigenen Gemütsbewegungen hinüberströmen läßt, die es aber niemals von den Objekten zu lösen vermag, um die Mittel, die die Kunst zur Verfügung stellt, nur noch als Material für den Ausdruck des inneren Wesens der Persönlichkeit selbst zu verwenden.

Viertes Kapitel.

Die Entwicklung zur Humanität.

1. Der Begriff der Humanität.

Die Frage „leben wir in einem aufgeklärten Zeitalter?“ hat Kant für seine eigene Zeit, die bekanntlich auf diese Eigenschaft besonderen Anspruch erhob, rundweg mit Nein beantwortet, aber, so fügte er bei, wohl leben wir in einem „Zeitalter der Aufklärung“. Man könnte die ähnliche Frage vielleicht mit noch größerem Recht für das Verhältnis unserer wie vergangener Zeiten zu dem Begriff der Humanität aufwerfen und antworten: wir befinden uns auf dem Wege zur Humanität, wir sind aber vorläufig noch weit davon entfernt, das Ziel wirklich erreicht zu haben, und es kann bezweifelt werden, ob es in Anbetracht der menschlichen Unvollkommenheit jemals erreichbar ist, es sei denn, daß man diese Unvollkommenheit selbst mit zur Humanität rechnet. In der Tat kann die „Humanität“ vermöge der Vieldeutigkeit des Wortes ebenso die menschliche Schwäche wie das menschliche Mitgefühl und andere humane Tugenden bezeichnen. Im Sinne dieser Lichtseiten des Begriffs hat aber schon Herder in seinen „Ideen“ die Geschichte der Menschheit als eine „Erziehung zur Humanität“ darzustellen gesucht und dabei in diesem Ausdruck zugleich angedeutet, die Geschichte zeige uns nur ein unablässiges Streben nach „wahrer Humanität“, dieses Ziel selbst liege aber jenseits aller Geschichte.

Nun kann man im Rückblick auf den Weg, den wir in den vorangegangenen Kapiteln durchwandert haben, gewiß mit Grund bezweifeln, ob die Voraussetzung richtig ist, von der Herder bei seinen geschichtsphilosophischen Betrachtungen ausging: die Voraussetzung nämlich, es sei schon in der frühesten Naturanlage des

Menschen, ja vor dieser in den allgemeinen Bedingungen seiner Naturumgebung jene Entwicklung zur Humanität vorbereitet. Der Primitive und der Mensch des totemistischen Zeitalters lassen von dem was wir Humanität nennen nicht das geringste erkennen, falls man sich nicht damit begnügt, die Anhänglichkeit an die nächsten Horden- oder Stammesgenossen, wie sie ja schon bei den gesellig lebenden Tieren vorgebildet ist, oder vereinzelte Züge gutmütiger Hilfsbereitschaft gegen Fremde hierher zu zählen.

Erst im Heldenzeitalter begegnen uns Erscheinungen, die wir wohl als Symptome allmählich aufkeimender Humanitätsgefühle deuten können; aber nach dem ganzen Charakter dieser Periode mit ihren fest nach außen abgegrenzten Staatenbildungen, ihrer Geringschätzung fremden Volkstums und mit der in der Behandlung des Feindes im Kriege und in der Sklaverei während des Friedens schroff zum Ausdruck kommenden Ablehnung des allgemein Menschlichen könnte man eher geneigt sein, gerade da, wo es auf der Höhe seiner Entwicklung angelangt ist, das Heldenzeitalter in einen Gegensatz zu allem dem zu bringen, was wir heute unter Humanität verstehen. Zugleich begegnet jedoch die Frage, ob und inwieweit Anfänge unserer Humanitätsbegriffe in die Vergangenheit und zu niederen Stufen der Kultur zurückreichen, der Schwierigkeit, daß diese Begriffe selbst offenbar Produkte einer langen Entwicklung sind, innerhalb deren sie sich in einem unaufhörlichen Flusse befinden. Daher denn auch der Begriff der Humanität an einer Unbestimmtheit leidet, die ihm schon bei seiner ersten Entstehung anhaftet, und die durch die Begriffserweiterungen, die seitdem das Wort erfahren hat, keineswegs vermindert worden ist. Das Wort „Humanitas", das sich im späteren klassischen Latein ungefähr mit unserem Begriff der „Menschlichkeit" nach der guten wie der schlimmen Seite hin deckt, nahm in der Gelehrtensprache des Mittelalters mit ihrer starken Neigung zu abstrakten Wortbildungen außerdem noch die weitere Bedeutung des von allen solchen Werturteilen unabhängigen Kollektivbegriffs der „Menschheit", des „genus hominum" der Römer, an. In dieser doppelten Bedeutung ist es dann auf die neueren Sprachen übergegangen, und obgleich hier das Deutsche

die beiden Ableitungen „Menschlichkeit“ und „Menschheit“ für diese Begriffsunterscheidung ausgebildet hat, so vereinigt doch das Fremdwort „Humanität“ wiederum jene beiden Seiten, wie das auch Herders „Erziehung zur Humanität“ erkennen läßt. Denn wenn er in diesem Worte den Sinn der Geschichte zusammenfaßt, so war es neben der Eigenschaft der Menschlichkeit in der höchsten Bedeutung dieses Wortes wesentlich auch die allmähliche Ausbreitung dieser Eigenschaft über das Ganze der Menschheit, auf die er als das aller Geschichte zugrundeliegende Streben hinweisen wollte.

Wie man nun aber auch über den möglichen Erfolg eines solchen Strebens und über das Verhältnis dieser beiden Seiten zueinander denken mag, unzweifelhaft vereinigt der zum Gemeineigentum der Kulturvölker gewordene Begriff der Humanität zwei Momente, ein objektives und ein subjektives. Auf der einen Seite schließt die Humanität die ganze Menschheit oder mindestens einen überwiegenden Teil derselben ein, der als Vertreter der Gesamtheit gelten kann. Auf der andern ist die Humanität ein Wertprädikat, das auf die vollkommene Ausbildung der den Menschen vom Tiere unterscheidenden ethischen Eigenschaften und auf deren Betätigung im Verkehr der einzelnen wie der Völker hinweist. Eben in diesem Sinne vereinigt die Humanität beides, die Menschheit und die Menschlichkeit, nur daß sie bei dem letzteren Begriff von der dem Wort anhaftenden Nebenbedeutung menschlicher Unvollkommenheit absieht, um die positiv wertvolle Seite allein zurückzubehalten. In ihrer Anwendung auf die Gesinnung des einzelnen Menschen wird so die Humanität zu einer über die Schranken aller engeren Verbände von Familie, Stamm und Staat hinausreichenden Schätzung der menschlichen Persönlichkeit als solcher; in ihrer Anwendung auf die menschliche Gemeinschaft aber wird sie zur Forderung eines idealen Zustandes, in welchem diese Schätzung des menschlichen Wertes zur allgemeingültigen Norm geworden sei. Indem jedoch dieses Ideal ein werdendes, wie alle Ideale niemals vollkommen zu verwirklichendes ist, wird sich auch die folgende Skizze der jenseits der Grenzen des zuletzt geschilderten Zeitalters beginnenden Entwicklung darauf beschränken müssen,

auf die Erscheinungen hinzuweisen, in denen sich die neuen, diese spätere Zeit bewegenden humanen Motive verraten. Dabei versteht es sich von selbst, daß hier noch weniger als innerhalb der früheren Stufen menschlicher Entwicklung von einer irgendwie scharfen Begrenzung die Rede sein kann. Vielmehr, je umfassender das Gebiet wird, auf dem sich das Streben und Handeln des Menschen betätigt, um so allmählicher vollziehen sich natürlich die Übergänge, und um so mehr sind die Grundmotive des Geschehens gerade wegen ihres allgemein menschlichen Inhalts in den natürlichen Anlagen und Trieben des Menschen bereits vorgebildet. So sind ja Regungen allgemein menschlicher Hilfsbereitschaft und Wertschätzung der Seele des Primitiven nicht fremd. Dunkel bewußt liegen daher schon in den Anfängen menschlicher Kultur die Anlagen bereit, aus denen schließlich die Idee der Humanität sich entwickeln kann. Nicht minder scheint jeder folgende Schritt diesen letzten vorzubereiten. Der Übergang des Stammes in den Staat, der wechselnde Verkehr der Völker, endlich die Wanderung der in Sprache, Religion und Sitte vom einzelnen Volk ausgegangenen geistigen Erzeugnisse über weitere Gebiete — alle diese Vorgänge erscheinen als Etappen auf dem Wege zur Humanitätsidee und zu ihrer bleibenden Einfügung in die Gesamtheit menschlicher Bestrebungen. Auch hier bedeutet aber diese neue Idee weder in ihrem ersten Hervortreten noch in ihren weiteren Wandlungen eine Aufhebung der bisherigen Verhältnisse und der psychischen Bedingungen ihrer Entfaltung, sondern die humane Kultur nimmt die Erzeugnisse der vorangegangenen Zeiten in sich auf und läßt sie tiefere Wurzeln fassen. So hat der Gedanke der Kulturgemeinschaft der Völker das Bewußtsein des einzelnen Volkstums und die Bedeutung des einzelnen Staates nicht gemindert, sondern, soweit sich hier aus dem bisherigen Verlauf der Geschichte ein Schluß ziehen läßt, gefestigt und bereichert, und mit der Ausbreitung der Kulturgüter hat die nationale Differenzierung diese Güter und damit wieder den Wert der geistigen Eigenart des einzelnen Volkes wie der Einzelpersönlichkeit gesteigert. Daß es sich übrigens hier mehr noch als bei den abgeschlossener hinter uns liegenden Perioden der Geistesgeschichte nur um relative

Werte handeln kann, braucht kaum bemerkt zu werden. Die humane Entwicklung schließt mit den vorangegangenen Stufen zugleich eine Fülle neuer Bedingungen ein, und da sich der Zusammenhang, dem sie zustrebt, überall noch im Fluß des Werdens befindet, so ist vorläufig der Weg selbst das erreichbare Ziel: wir befinden uns weder auf dem Wege zur Humanität, sofern man mit diesem Ausdruck eine Alleinherrschaft humaner Lebensinhalte verstehen wollte, noch liegt überhaupt ein humanes Zeitalter im Sinne der Ausschließung der engeren menschlichen Beziehungen innerhalb des Gesichtskreises, der sich uns von der vorangegangenen Entwicklung aus eröffnet. Wie vielmehr der Mensch die allgemeinen Bedürfnisse seines individuellen Lebens und die engsten Formen der Familien- und Stammesgemeinschaft aus dem primitiven Zustand in alle folgenden Zeitalter herübergenommen hat, so kann vollends der humane Verband unmöglich der beschränkteren Gliederungen in Staat und Gesellschaft entbehren, die durch diese Entwicklung geschaffen worden sind. Gibt es doch kaum ein allgemeines Ergebnis dieser retrospektiven Betrachtung, das sicherer stünde als dies, daß jede folgende Stufe eine Menge in der vorangegangenen Zeit errungener, für diese zum Teil wertvoller Güter als wertlos gewordene verloren gibt, um anderes als bleibend zurückzubehalten. In diesem Sinne ist das Vorangehende nicht bloß Vorbereitung zu dem neu eingeschlagenen Wege, sondern es ist selbst schon der Anfang des Weges. Nur beginnt dieser Weg zunächst im Verborgenen. Ahnungslos bereitet jeweils die frühere eine künftige Zeit vor. Wie dem Clan der primitiven Stammesorganisation der Gedanke des künftigen Staates und dem Dämonengläubigen der Urzeit der Kult der lohnenden und strafenden Himmelsgötter fremd ist, obgleich Staat und Götterkult ohne jene älteren Formen nicht entstehen könnten, so ist auch die Idee der Humanität zunächst als verborgener Keim in den älteren Lebensformen eingeschlossen. Darum ist es nicht diese in andern und zum Teil völlig heterogenen Erscheinungen liegende Vorbereitung, sondern die mit klarem Bewußtsein hervortretende Humanitätsidee selbst, die wir in ihrer Ausbreitung über einen zureichend großen,

ihr eine dauernde Macht sichernden Teil der Menschheit und in ihrem Einfluß auf die verschiedenen Faktoren der Kultur wohl als eine Entwicklung zur Humanität bezeichnen dürfen. Auch mit dieser Einschränkung darf aber eine solche Entwicklung nicht etwa als eine stetig fortschreitende angesehen werden. Schon der Umstand, daß die Humanitätsidee, so große Ausdehnung sie gewinnen mag, jederzeit eine räumlich und kulturell beschränkte bleibt, macht bei den Wechselwirkungen, in die Völker ganz verschiedener Kulturstufen miteinander treten, Schwankungen möglich, die für lange Zeiten eine Verdunkelung der humanen Entwicklung mit sich führen können. Daß solche Schwankungen in der Vergangenheit mehrfach stattgefunden haben, ist gewiß, und daß sie in der Zukunft ausgeschlossen seien, kaum wahrscheinlich. Man wird sich daher wohl zufrieden geben müssen, wenn trotz solcher Unterbrechungen ein allgemeiner Zusammenhang humaner Entwicklung nachzuweisen ist, dem auch hier die psychologische Gesetzmäßigkeit nicht fehlt.

In der Tat spricht sich eine solche zunächst darin aus, daß unter jenen beiden Faktoren, die, wie wir oben sahen, die Idee der Humanität bilden, die äußeren, die wir in der „Menschheit“ als einem objektiven Gesamtbegriff vereinigen, geschichtlich die früheren sind, wogegen die inneren, die in dem subjektiven Bewußtsein mit klar ausgeprägten Wertgefühlen verbunden sind, allmählich erst nachfolgen. Man könnte dieses Verhältnis wohl auch in den Ausdruck zusammenfassen: die Menschheit muß der Menschlichkeit die Wege bereiten. Nicht als ob diese in ihren einzelnen Regungen nicht der Ausbildung des Menschheitsgedankens lange vorausgehen könnte, ja in ihren Anlagen vorausgehen müßte; aber ihre volle Entfaltung hat doch diese subjektive Seite tatsächlich erst gefunden und konnte sie erst finden, nachdem die Idee der Einheit der Menschheit in weiterem Umfange als in solchen dunklen Regungen oder in den ihrer Zeit vorauseilenden Gedanken einzelner zur Ausbildung gelangt war. Mit andern Worten: der Totalbegriff der Menschheit im Sinne eines nicht bloß von uns gebildeten Gattungsbegriffs, sondern einer realen, schließlich alle ihre Glieder vereinigenden Gesamtheit ist dem Begriff der Menschlichkeit in der Bedeutung einer Anerkennung allgemein menschlicher Rechte, auf die jedes der Glieder

des Genus humanum Anspruch zu machen habe, und von Pflichten, die ihm gegen die menschliche Gesamtheit obliegen, vorangegangen, und es konnte nicht anders sein, da allen an den einzelnen gestellten Forderungen der Betätigung humaner Gesinnungen das Objekt dieser Tätigkeit fehlen würde, wenn nicht in irgendeiner, wenn auch zunächst noch beschränkten Form die Idee der Menschheit bereits vorhanden wäre. Betrachten wir aber die Reihenfolge, in der uns die einzelnen Erscheinungen entgegentreten, aus denen sich diese Entwicklung zur Humanität zusammensetzt, so ist die Übereinstimmung der geschichtlichen Aufeinanderfolge mit diesen im Wesen der Humanität begründeten Bedingungen augenfällig. Voran steht hier, weit in die Anfänge der in historischen Denkmälern überlieferten Geschichte zurückreichend, die Entstehung der Weltreiche. Nicht in dem zuweilen mit diesem Wort verbundenen Sinne eines großen, aus der Aufsaugung einer Anzahl einzelner Staaten hervorgegangenen Reiches besteht das eigentliche Wesen dieses Begriffs, sondern erst von dem Augenblick an beginnt die Idee des Weltreichs tatsächlich zum Leben zu erwachen, wo ein solches Reich den Anspruch erhebt, den irdischen Teil des Universums und damit die ganze Menschheit zu umfassen, mag auch dieser Anspruch noch so sehr eine bloße Forderung bleiben, die in Wirklichkeit natürlich niemals erfüllt gewesen ist. In der Forderung selbst liegt aber schon die bewußte Vorstellung einer die gesamte Menschheit umfassenden Einheit. An das Streben sie zu verwirklichen, das sich in allen jenen politischen Schöpfungen, die sich Weltreiche nennen, mit innerer Notwendigkeit vornehmlich in der Zeit ihrer Blüte und ihres zunehmenden Machtbewußtseins entsteht, sind jedoch weiterhin reale Folgen gebunden, die zuerst wohl ohne eine bestimmte darauf gerichtete Absicht, dann wiederum mit zunehmender Tendenz bewußter Verwirklichung hervortreten. Das äußerlich die überlieferten staatlichen Formen festhaltende Weltreich fordert eine Ausdehnung der bis dahin für den beschränkteren Staatsverband geltenden Ordnungen des Rechts und der Verwaltung, die sich allmählich auf den Verkehr und seine Hilfsmittel und von da aus auf Sprache, Sitten und religiöse Anschauungen überträgt. So ist es der Weltstaat, der

zum erstenmal eine in der Zeit des engeren staatlichen Lebens nur in spärlichen Anfängen vorhandene Weltkultur vorbereitet. Ist es der äußere Verkehr, in welchem zunächst die eingetretene Verbreitung der Bedürfnisse wie der Hilfsmittel ihrer Befriedigung zum Ausdruck kommt, so geht von da aus das gleiche Streben mehr und mehr auch auf die verschiedenen Faktoren des geistigen Lebens über, und unter ihnen stehen wieder die allgemeinsten im Vordergrund, die auf dem verbreitetsten, allen Gliedern der menschlichen Gesellschaft eigenen Bedürfnisse beruhen, dem religiösen. So erhebt sich schließlich als eine letzte Form allgemein humaner Erzeugnisse die Weltreligion. Das vorangegangene Zeitalter kennt nur nationale Religionen. Wie sehr namentlich die mythologischen Elemente der Kulte von einem Volk zum andern gewandert sein mögen: immer sind solche Bestandteile von einer im ganzen einheitlich bleibenden nationalen Religion assimiliert worden, so daß in dem Bewußtsein der Völker die Spuren des fremden Ursprungs sehr bald verloren gingen. Jetzt treten zum erstenmal Religionen auf, die den Anspruch erheben, allgemein humane Religionen zu sein. Mag auch hier dieser Anspruch eine bloße Forderung bleiben, gerade als solche hat jede der in die Geschichte getretenen Weltreligionen ihren Einfluß behauptet. Gegenüber dieser allgemein humanen Tendenz, die hier weit energischer noch hervortritt als in den Weltreichen und der Weltkultur, ist es ein verhältnismäßig gleichgültiger, wenn auch immerhin für die Würdigung der geistigen Bedürfnisse innerhalb der Menschheit nicht zu vernachlässigender Umstand, daß es niemals bloß eine einzige Weltreligion gegeben hat, vielmehr, wenn wir von untergeordneteren oder für die allgemeine Kultur weniger bedeutsamen Gestaltungen absehen, jedenfalls zwei große Weltreligionen nebeneinander ihre Stellung behauptet haben und, da sie scharf ausgeprägten Eigentümlichkeiten der allgemeinen Weltkultur entsprechen, voraussichtlich auch noch weiterhin behaupten werden: das Christentum und der Buddhismus. Von der Weltkultur und den Weltreligionen ist endlich ein dritter wichtiger Bestandteil eines humanen Gesamtbewußtseins getragen: die Weltgeschichte. Verstehen wir unter einer solchen nicht ein Neben-

einander beziehungslos ablaufender politischer oder kultureller Entwicklungen, sondern das geschichtliche Bewußtsein der Menschheit selbst, in welchem sich die Vorstellung dieser als einer Einheit mit der andern eines gesetzmäßigen Werdens dieser Einheit verbindet, so ist die Weltgeschichte in diesem eigentlich allein richtigen Sinne des Wortes der letzte aller dieser Faktoren der Humanitätsidee. Indem der zur Humanität heranreifende Mensch nach allen andern Richtungen das Bild der Menschheit in sich widerspiegelt, wird ihm schließlich die Weltgeschichte zu einer allmählichen Verwirklichung der Humanitätsidee selbst. Demnach bilden die Weltreiche, die Weltkultur, die Weltreligionen und die Weltgeschichte die vier Hauptstufen, in denen sich die Entwicklung zur Humanität vollzieht.

2. Die Weltreiche.

Unter den Erscheinungen, in denen sich noch inmitten der geistigen Mächte, die das Heldenzeitalter beherrschen, eine künftige, dessen Grenzen überschreitende Bewegung bereits ankündigt, geht das Streben nach Weltherrschaft allen andern voran. Es setzt unmittelbar da ein, wo sich nach den ersten Kämpfen beginnender Staatenbildung, getragen von den über unterworfene Völker errungenen Erfolgen, ein erhöhtes Machtbewußtsein des einzelnen Staates zu regen beginnt, das sich zunächst in dem Wettstreit benachbarter Herrschaftsgebiete und dann, sobald ein einzelnes unter diesen die Oberhand gewinnt, in der Gründung eines viele Einzelstaaten umfassenden Reiches äußert. Dieses Streben über die Grenzen des Einzelstaates hinaus ist ein so allgemeingültiges, in den Motiven des individuellen Handelns so unmittelbar vorgebildetes, daß es uns überall begegnet, wo überhaupt geschichtlich wirksame Staatenbildungen entstanden sind: in den vorderasiatischen Reichen von den Staatengründungen der Sumerer und Akkader an bis zum Streite Babels und Assurs um die Weltherrschaft, in Ägypten in einer Folge von Dynastien, die auf den ersten Blick eine einheitliche Geschichte vortäuschen können, in Wirklichkeit aber einen Wechsel der Obergewalt zwischen verschiedenen Staaten und Städten

und in diesem Wechsel das wachsende Streben nach einer alle umfassenden Herrschaft in sich bergen. Dasselbe Schauspiel wiederholt sich in dem Wettkampf der griechischen und latinischen Stämme um die Führung, endlich in der Gründung des großen persischen Reiches der Achämeniden, das dann dem kurz dauernden, aber in diesem Umfang nie wieder erreichten Weltreich Alexanders Platz macht, bis auch dieses von dem römischen Weltreich, dem letzten, das im eigentlichen Sinne auf diesen Namen Anspruch erheben kann, abgelöst wird.

Ägypten auf der einen und die einander folgenden westasiatischen Reiche auf der andern Seite zeigen deutlich die Anfänge dieses Emporwachsens des Weltstaats aus der Vorherrschaft eines mächtigen Staates über eine Anzahl von Vasallenstaaten. In dem Kampf um die Herrschaft, bei dem sich der Vasall zum Herrn aufschwingen und der Herr zum Vasall werden kann, und in den nicht selten neu zugewanderte Völker entscheidend mit eingreifen, wächst das Streben nach Erweiterung des Herrschaftsgebiets ins Ungemessene. Die nicht weiter zu überschreitende Grenze ist erreicht, wenn das Oberhaupt einer solchen über unbestimmt viele Vasallenstaaten gebietenden Vormacht den ausdrücklichen Anspruch erhebt, Beherrscher der Welt zu sein. Daß dieser Anspruch überall wiederkehrt, wo diese Herrschaftsform unter verhältnismäßig noch beschränkten Bedingungen des Verkehrs entstanden ist, zeugt für die innere Gesetzmäßigkeit dieser Entwicklung. Nähert sich vollends der Machtbereich einer solchen Herrschaft der Grenze der bekannten Ländergebiete, so umfaßt die Idee des Universalstaates auch noch den Rest der bewohnten Erde. In den überall wiederkehrenden Namen, die sich der Herrscher beilegt, findet diese Idee ihren unmittelbaren Ausdruck. Er ist der König der Könige, das Oberhaupt der Welt, der Beherrscher der „vier Weltteile“. Indem im Anschlusse hieran die im Götterkult zur Ausbildung gelangte Übertragung der Verhältnisse des irdischen Staates auf den Götterstaat sich umkehrt, wandelt sich dann der Herrscher des Weltstaats selbst in einen Gott um. So hat sich in überraschender Übereinstimmung überall, wo die Idee des Weltkönigs durchgedrungen ist, auch die andere des Gottkönigs ausgebildet. In den vorbabylonischen Reichen des Euphrat-

und Tigrisgebiets stellt der Herrscher sein eigenes Bild zur Anbetung im Tempel auf; im Pharaonenlande tragen die Häupter der dem Tempel vorgelagerten Sphinxgestalten die Züge des Königs. Noch Alexander der Große ließ sich von den ägyptischen Priestern als Sohn des Gottes Amon Re begrüßen und forderte, als er das Erbe der persischen Großkönige angetreten hatte, von seiner Umgebung die äußeren Symbole göttlicher Anbetung. Auch der römische Prinzipat ist, trotz seiner Anlehnung an die solchem Zeremonell widerstreitenden republikanischen Ämter und Sitten, in der Zeit von Diokletian bis auf Konstantin diesem Zug zur kultischen Verehrung des Weltherrschers gefolgt. Gleichwohl bringt der Götterkult selbst dieser Verschmelzung der Idee des Weltherrschers mit der des Gottes in der zunehmenden Macht der Gottesidee ein widerstrebendes Motiv entgegen, und es entwickelt sich so ein Wettstreit zwischen Gott und Herrscher: der ob seiner Allmacht vergötterte König drängt den Herrscher des Himmels zurück, und der Herrscher des Himmels und der Erde will seinerseits keinen Rivalen irdischen Ursprungs dulden. So entsteht zeitweise ein Ausgleich, indem entweder der Herrscher nicht selbst als Gott, wohl aber als Sohn eines Gottes und als der Vollbringer seines Willens betrachtet wird, oder indem er nach dem Vorbild der Heroenmythen und in entfernter Anlehnung an den Ahnenkult bei seinem Tode in den Himmel eingeht, daher erst der gestorbene Herrscher göttliche Verehrung genießt. So nennen sich die späteren Herrscher Babylons Söhne Marduks, des Hauptgottes von Babel, und das Bild Hammurabis trägt die Züge dieses Gottes; die römischen Imperatoren aber werden von Augustus an nach ihrem Tode göttlich verehrt. Wo sich endlich der König vor der Erhabenheit Gottes ganz als Mensch fühlen lernt, da schwindet auch diese Beziehung: der Imperator wird zum bloßen Stellvertreter der Gottheit oder zu einem von ihr vor andern Menschen Begnadeten. So endigt diese Entwicklung in der noch heute nicht verschwundenen Formel des Königtums „von Gottes Gnaden“.

Welches sind nun aber die treibenden Kräfte dieser in ihren ersten Anfängen fast bis in die Zeiten der Staatengründung zu-

rückreichenden und dann unablässig zum Weltstaat fortschreitenden Geschichte? Natürlich wäre es unzulässig, den Grund dieser Erscheinungen lediglich in dem Machtgelüste sehen zu wollen, das den Beherrscher des Einzelstaats ergreift, sobald erst der Weg der Eroberung fremden Staatsgebiets und fremden Volkstums mit Erfolg beschritten ist. Gewiß fehlt auch dieses Motiv nicht, aber es ist doch sichtlich mehr Wirkung als Ursache, wenngleich eine Wirkung, die in der Wechselwirkung der Triebe sofort wieder zur Ursache wird. Doch die nächsten und die entscheidenden Motive werden wir nur teils den Bedingungen entnehmen dürfen, die die Erweiterung des Einzelstaates zum Weltstaat begleiten, teils den Folgen, die an die Erreichung der erstrebten Ziele geknüpft sind. Diese Bedingungen wie Folgen sind zunächst äußere: sie bestehen in der Steigerung der Subsistenz- und Machtmittel des Weltstaats durch die Beihilfe der unterworfenen Provinzen oder Vasallenstaaten. Da ist es Tribut an Getreide und Vieh, an wertvollen Steinen und Metallen, vor allem aber auch wertvolles Menschenmaterial, das dem Pharao, dem babylonischen oder persischen Großkönig zur Ausführung seiner Kanalbauten, seiner Tempel und Paläste, aber auch zum militärischen Dienst oder als Personal für ein unmittelbarer als der freie Eingeborene seinem Willen untertäniges Beamtentum zur Verfügung gestellt wird. Alles das, was der einzelne Staat zu seiner Erhaltung bedarf, das heischt das Weltreich in gesteigertem Grade. Es zerstört so den Einzelstaat durch die gleiche, nur erweiterte Konzentration der Subsistenz- und Machtmittel, die diesen über die alte Stammesverfassung emporhoben. Indem es aber diese Konzentration über weitere und weitere Gebiete ausdehnt, geht es schließlich selbst wieder an der wachsenden Unmöglichkeit dieser Vereinigung der Kräfte zugrunde: es löst sich entweder in einzelne Staatengebilde auf, oder derselbe Prozeß beginnt auf dem gleichen Schauplatz, bald von einem der bisherigen Vasallenstaaten, bald von einem neu eingewanderten Volksstamm ausgehend, von neuem. Für das erste bieten die babylonisch-assyrischen Reiche, für das zweite die Katastrophen, in der nahezu gleichzeitig das Pharaonenreich dem Eindringen der Hyksos und Babylon den erobernden Scharen der Chetiter

erlagen, Beispiele, die sich in der Teilung des von Alexander dem Großen gegründeten wie in dem Zusammenbruch des römischen Weltreichs wiederholen. Die Weltreiche selbst werden aber, wenn sie nicht, wie dereinst das „römische Reich deutscher Nation", zu einem bloßen Schein einer Universalherrschaft verblassen, sichtlich um so vergänglicher, je rascher im Fortschritt der Zeit der Fluß der Geschichte wird, bis schließlich der Napoleonische Versuch, die alte Idee in neuer Form wieder erstehen zu lassen, zu einer bloßen Episode geworden ist. So hat der Einzelstaat zuletzt über den Weltstaat gesiegt, und es besteht allem Anscheine nach nur geringe Wahrscheinlichkeit, daß vollends die Idee eines allumfassenden Weltreiches wiederkehren werde, sofern nicht etwa die Kontinuität des bisherigen geschichtlichen Verlaufs völlig unterbrochen werden sollte.

Dies zeigt jedoch zugleich, daß der Trieb nach fortschreitender Erweiterung der Machtmittel nicht das einzige Motiv gewesen sein kann, das die Idee des Weltreichs erzeugt hat. In der Tat beseelt ja der gleiche Trieb jeden überhaupt zu selbständiger Machtentfaltung gelangten Staat heute so gut wie jemals, während der allumfassende Weltstaat höchstens noch bei vereinzelten utopistischen Schwärmern Anhänger findet, bei denen er aber den vollen Gegensatz zur ursprünglichen Idee des Weltreichs bildet, indem man hier nicht in der Erweiterung der Grenzen des einzelnen Staates zum Weltstaat, sondern vielmehr in der Auflösung der vorhandenen Staaten zu einer allgemeinen Friedensgesellschaft der Völker, für welche die Machtmittel des Staates überhaupt überflüssig geworden sind, das Ideal einer fernen Zukunft erblickt. In Wahrheit kann jedoch jener Trieb nach Erweiterung der Machtmittel schon um deswillen nicht der einzige, ja nicht einmal der entscheidende bei der Entwicklung der Idee des Weltreichs gewesen sein, weil dieses nie anders als in der Idee bestand und trotzdem in der Periode, in der es die Geschichte beherrschte, für Wirklichkeit gehalten wurde. Es mußten also andere, ideale Motive hinzukommen, um diese Kluft zwischen Idee und Wirklichkeit derart zu überbrücken, daß sich die Idee selbst in Wirklichkeit zu verwandeln schien. Auch die beschränkte Kenntnis der wirklichen Welt, die

man als negativen Grund etwa ins Feld führen könnte, genügt dazu nicht. Mochte sich der babylonische Großkönig, wenn er sich den Herrscher über die vier Teile der Welt nannte, befriedigt fühlen, weil, soweit er die Länder nach den vier Windrichtungen übersehen konnte, annähernd alles ihm tributpflichtig war, diese Tatsache genügte nicht, um diese relative Unbeschränktheit seiner Herrschaft in eine absolute zu verwandeln. Was zu der Beschränkung des Gesichtskreises hinzukommen mußte, das war vor allem die Idee der Einheit der Welt und die Übertragung dieser Einheitsidee in die der Anschauung gegebene Wirklichkeit. Es war mit andern Worten eine ähnliche Idee wie die der absoluten Einheit des Weltgebäudes mit der Erde als Mittelpunkt, die das astronomische Weltbild des Altertums beherrschte. Beide Vorstellungen, die des Weltreichs, das die ganze Menschheit umfaßte, und die des Weltganzen, das in der Erde sein Zentrum und in der Kristallsphäre des Fixsternhimmels seine Grenze hatte, wurzelten eben in jener mythologischen Weltanschauung, die zugleich in der Ausbildung des von der Erde in den Himmel projizierten Götterstaates ihren Ausdruck fand. Diesen Göttern mit einem Obergott an der Spitze fiel die Herrschaft über die Welt zu. Mochte dieser Gott mit der Stadt wechseln, die jeweils das Zentrum des irdischen Weltreiches bildete, in dem Götterreich spiegelten sich nun um so mehr die Verhältnisse dieses irdischen Reiches, als sich die übrigen Götter in gewissem Sinn in Vasallen jenes obersten Gottes verwandelten. Notwendig mußte dann aber dieses mythologische Bild, das von der Erde zum Himmel gewandert war, von dort wieder zur Erde zurückkehren. Das ist die tiefere Bedeutung der Anschauung, daß der Herrscher des Weltreichs selbst ein herrschender Gott, oder daß er mindestens göttlicher Abkunft und Stellvertreter des das Reich schützenden obersten Gottes sei. Gerade in dieser Gebundenheit an die mythologische Weltanschauung besitzen jedoch die Weltreiche zunächst nur eine vorbereitende Bedeutung. Ihre eigentliche Blütezeit und vor allem ihr dauernderer Bestand fällt durchaus noch mit dem Höhepunkt der Entwicklung des Göttermythus zusammen. Es bedurfte einer starken Zugabe weltlicher Kulturmotive, verbunden zugleich mit einer großen Anpassungsfähigkeit an die Verhältnisse

der einzelnen Staatsglieder, wie sie der römische Geist unter dem Zusammenfluß seltener Bedingungen sich angeeignet hatte, um in der Zeit des sinkenden Götterglaubens noch einmal die Idee des Weltreichs in den ihr gewiesenen Grenzen in die Wirklichkeit überzuführen. Einen Beleg für jenen inneren Zusammenhang bietet aber gerade der letzte kraftvolle Vertreter der Idee des Weltreichs, Diokletian, der, wie er die Attribute der alten orientalischen Weltherrscher in das römische Imperium einführte, nicht minder den Kultus eines Jupiter auf Erden für sich in Anspruch nahm.

3. Die Weltkultur.

Indem das Weltreich noch inmitten der Götterkulte steht, ist es selbst nicht sowohl eine Verwirklichung der Humanitätsidee als eine über die Grenzen des Einzelstaates hinausweisende Schöpfung von vorbereitender Bedeutung. Dies äußert sich in der Tat schon in der zeitlichen Folge der Erscheinungen. Denn in den Bestand des Weltreichs selbst reichen höchstens dürftige Anfänge jener Idee. Mit der Auflösung der Weltreiche ist jedoch eine zweite teils als Nachwirkung dieser Reiche, teils an ihre Auflösung gebundene Reihe neuer Bedingungen als Folge verbunden: die Weltkultur. Hierbei zeigt sich, daß, soweit die Entstehung der Weltreiche direkt Motive der Weltkultur mit sich führt, diese vorzugsweise der materiellen Seite des Lebens der Völker, dem Weltverkehr, dem Austausch der Bedürfnisse und der Mittel ihrer Befriedigung angehören, indes die diese äußere überdauernde geistige Seite der Kultur vor allem da einsetzt, wo das Weltreich seinem Ende entgegengeht. So ist im Hinblick auf die vorherrschende Bedeutung dieser geistigen Seite die Weltkultur im ganzen mehr eine Nachwirkung als eine unmittelbare Teilwirkung des Weltreichs. Dies hat seinen leicht verständlichen Grund in dem einseitig auf die Gewinnung äußerer Machtmittel gerichteten Streben und in dem damit verbundenen despotischen Druck, den namentlich das Weltreich der älteren Zeit auf seine Teilglieder ausübt. Es hängt aber auch mit den Wanderungen und Völkerverschiebungen zusammen, von denen der Untergang der Weltreiche begleitet zu sein pflegt.

So ist schon innerhalb der Kultur des alten Orient die Wanderung der Mythen und Sagenstoffe wie der Erzeugnisse der Kunst und der Wissenschaft vornehmlich an die Zerstörung vorangegangener und den Wiederaufbau neuer Weltreiche gebunden, und noch das Reich Alexanders des Großen ist weniger selbst als vielmehr nach seiner Auflösung unter der Herrschaft der Diadochen vielleicht die größte Epoche der Weltkultur geworden, die die Geschichte gesehen hat. Nicht minder ist schließlich an den Untergang des letzten Weltreichs, das wirklich auf diesen Namen Anspruch erheben konnte, des griechisch-römischen, die gewaltige Kulturbewegung gebunden, die teils von den Völkerverschiebungen dieser Zeit teils und vornehmlich von der Ausbreitung des Christentums ausging. Und hier findet zugleich diese vorbereitende Bedeutung des Weltreichs für die Weltkultur noch einmal darin ihren Ausdruck, daß das untergehende Weltreich selbst die letzten Kräfte, über die es in seiner Agonie verfügt, aufwendet, um der beginnenden Weltreligion die Wege zu bereiten.

Immerhin gibt es ein Gebiet, auf welchem das Zeitalter der Weltreiche durch die ungeheuren Machtmittel, die in den Anfängen der höheren Kultur nur ihm zu Gebote stehen, unmittelbar schöpferisch und vorbildlich auf die kommenden Zeiten gewirkt hat: das ist das Gebiet der Massentechnik und der an diese gebundenen monumentalen Kunst. Längst haben die Straßen, Viadukte und Prachtbauten der römischen Kaiserzeit als Denkmale einer über unbeschränkte Mittel verfügenden Macht die staunende Bewunderung späterer Geschlechter erregt; heute wissen wir, daß die ägyptischen, die babylonisch-assyrischen und die persischen Weltreiche in dem Zug ins Kolossale, den solche Schöpfungen durch das Bewußtsein gewinnen, über ungezählte Menschenkräfte zu verfügen, den späteren Leistungen ähnlicher Art nicht nachstehen, wenn ihnen auch die künstlerische Durchbildung abgeht, die diese der vorangegangenen griechischen Kunst verdanken. In den Kanälen und Wegbauten ägyptischer und babylonischer Großkönige spiegelt sich aber auch sichtlich bereits eine fortgeschrittene Fürsorge für Ackerbau und Verkehr, wie sie in diesen Anfängen der Weltkultur eben nur in unmittelbarer Anlehnung an die Macht-

mittel des Weltstaats möglich ist. Nicht minder ist an die durch das Weltreich geforderte Ausdehnung des Verkehrs ein wenigstens partieller Übergang zur Geldwirtschaft und die Ausbildung eines der Mitteilung der Regierungsverordnungen an Beamte und Vasallen sowie der Aufbewahrung der Taten der Herrscher und der von ihnen erlassenen Gesetze bestimmten Schriftsystems gebunden. Damit greift dann diese materielle zugleich in die geistige Seite der Weltkultur hinüber, die in Sprache und Schrift ihren nächsten Ausdruck findet.

In dem Verhältnis dieser beiden Grundlagen aller Kultur scheiden sich nun aber in bedeutsamer Weise Einzelkultur und Weltkultur. Während in jener naturgemäß die Sprache der Schrift lange vorausgeht, so daß überhaupt erst von einer relativ hohen Kulturstufe an eine Fixierung des sprachlichen Ausdrucks durch die Schrift eintritt, hat umgekehrt in der Weltkultur die Schrift dem Verkehr durch die Sprache die Wege geebnet. Das liegt eben darin begründet, daß die Sprache ein natürliches Erzeugnis des unmittelbaren Verkehrs Zusammenlebender, die Schrift dagegen eine Erfindung einzelner ist, die weit über die der mündlichen Mitteilung gezogenen räumlichen und zeitlichen Grenzen hinaus die in der Sprache niedergelegten Gedanken zu verbreiten und festzuhalten sucht. Darum bezeichnet die Mitteilung durch die Schrift den ersten Schritt von der Volkskultur zur Weltkultur, und die Einfachheit ihrer Mittel gibt der Schrift auf dem Wege von Volk zu Volk und von Geschlecht zu Geschlecht einen weiten Vorsprung vor der unter dem Widerstand gegen die Vielheit der einzelnen Muttersprachen nur mühselig sich durchsetzenden allgemeineren Verkehrssprache. Belehrend ist hier vor allem die Keilschrift, deren sumerische Texte die späteren semitischen Einwanderer Babyloniens in der Schrift als heilige bewahrten, obgleich ihnen die Kenntnis der Sprache selber abhanden gekommen war. Ebenso ist die Keilschrift, getragen von den Wanderungen der Völker, frühe schon bis zu den Küstenländern Kleinasiens vorgedrungen, obgleich sie dabei immer wieder auf neue, ihrem Ursprungsgebiet fremde Idiome übertragen wurde. Wie aber da, wo der Verkehr dazu zwingt, auch die Sprache der ihr die Wege bereitenden

Schrift allmählich folgt, dafür liefert der Fund einer Korrespondenz zwischen babylonischen Großkönigen und ägyptischen Pharaonen aus dem 15. Jahrhundert v. Chr., der nach ihrem Fundort sogenannten „Tel-el-Amarna-Briefe", einen merkwürdigen Beleg, mögen auch die Mittel, mit denen der Babylonier dem Verständnis seiner Keilschrift zu Hilfe zu kommen sucht, nur eine dürftige Kenntnis der Sprache bei seinem ägyptischen Korrespondenten verraten.

Dagegen hat die Welt erst in einer viel späteren Zeit die Ausbreitung einer Sprache des Verkehrs und der Literatur erlebt, die in dem stets solchen Universalbegriffen anhaftenden relativen Sinne eine Weltsprache genannt werden kann: das ist die griechische Sprache unter der Herrschaft der Diadochen. Auch dieser erste Schritt zur Weltkultur ist dem Weltreich im wesentlichen nachgefolgt. Das Reich Alexanders, dessen Dauer freilich dazu auch allzu kurz war, hat nur die Anfänge dieser Weltherrschaft griechischer Sprache und Kultur gesehen. In ähnlicher Ausbreitung, wenn man die immerhin noch beschränkten Grenzen der damaligen Kulturwelt in Betracht zieht, hat es aber in späterer Zeit kaum wieder eine solche einheitliche Kultur gegeben. Vorbereitet ist freilich dieses Streben von der nationalen zur Weltkultur schon längst. Der Zusammenhalt der griechischen Kolonien mit dem Mutterland in Sprache und Sitte bildet hier bereits ein vermittelndes Glied. Dem Zug der Kolonisten folgten einzelne Wanderer, die ihre Wißbegier über die Grenzen griechischer Sprache hinausführte. So haben schon ein Pythagoras und Xenophanes, ein Herodot und Xenophon, ein Demokrit und Plato die Länder um das Mittelmeer durchwandert. Alexanders Feldzug nach dem bis dahin als wunderhaftes Fabelland geltenden Indien bildet den Abschluß dieser zuerst von einzelnen unternommenen Wanderungen in die Ferne. Doch was vornehmlich für die hellenistische Zeit bedeutsam bleibt, das ist die Ausbreitung dieses Wandertriebs. Der Krieger, der Kaufmann, der Arzt, sie teilen ihn mit dem Gelehrten und Künstler. Während in der Zeit der Stammesverfassungen der Stamm und der Clan unter dem Zwang der Not, um dem Mangel zu steuern, der durch die Erschöpfung der Jagdgründe oder des Ackerbodens droht, oder in der Heldenzeit das ganze Volk

in die Weite zieht, um eindringenden Feinden zu weichen und zur Behauptung seiner eigenen Macht Städte und Staaten zu gründen, so ist es jetzt der einzelne, den die Wanderlust ergreift, um anderwärts günstigere Stätten für sein persönliches Wirken zu suchen, oder wohl auch um die Welt zu sehen und seinen Anschauungskreis und sein Wissen zu erweitern. Darum sind es teils die rasch anwachsenden Großstädte, die sich zu Zentren der neuen Weltkultur erheben, teils die von alters her berühmten Vororte geistiger Bildung, die Menschen aller Länder anziehen. In Alexandria, Pergamon, Athen, dann in Rom bewegen sich Angehörige aller Nationen, Griechen, Ägypter, Syrer, Perser, Italiker. Das Griechische ist die Sprache, in der sie sich verständigen. Aber als Hauptstätte der Wissenschaft wird Athen allmählich durch Alexandria verdrängt, und die Wissenschaft selbst pflegen zu einem großen Teil nicht mehr Griechen, sondern Angehörige anderer Nationen, vor allem Orientalen.

Zwei Eigenschaften sind es, die diese neue Weltkultur auszeichnen. Die eine ist die wachsende Gleichgültigkeit gegen den Staat als solchen, die andere, die zu dieser im Gegensatz steht und doch auf das engste mit ihr zusammenhängt, die Hochschätzung der individuellen Persönlichkeit, mit der sich dann die Tendenz zur Ausbildung der eigenen Persönlichkeit und zur Geltendmachung ihrer Rechte verbindet. An die Stelle des Staates ist eben in der öffentlichen Schätzung die Kultur, die in ihrem allgemein menschlichen Inhalt nicht an staatliche Grenzen gebunden ist, an die Stelle der politischen Interessen sind teils die der individuellen Persönlichkeit teils die der allgemeinen geistigen Bildung getreten. So ist diese Weltkultur kosmopolitisch und individualistisch zugleich: das allgemein Menschliche spiegelt sich hier wie dort in der Überspringung der Grenzen des einzelnen Volkstums. Auch das ist von lange her in der griechischen Kultur vorbereitet. Schon die Sophisten ziehen von Stadt zu Stadt als Wanderlehrer, um den Geist der persönlichen Freiheit und die Abhängigkeit aller gesellschaftlichen Bildungen und Bindungen von der Willkür des einzelnen zu predigen. Vollends in den Schulen der Epikureer und Stoiker, die bereits in diese Zeit beginnender Weltkultur hineinreichen, findet der Begriff der Humanität nach beiden Richtungen.

nur nach den sonstigen ethischen und religiösen Bedürfnissen in verschieden abgetönter Weise, seinen klassischen Ausdruck. Auch in der positiven Wissenschaft spiegeln sich aber diese Verhältnisse. In der Naturwissenschaft, die in der Alexandrinischen Periode ihre erste klassische Blütezeit erlebt, herrscht, neben der in Astronomie und Mechanik zutage tretenden Richtung auf das allgemeingültige Naturgesetz, die Vertiefung in eine bis ins Einzelnste gehende deskriptive Betrachtung. Die Geschichtschreibung schwankt zwischen Versuchen einer abstrakten Schematisierung der Epochen politischer Entwicklung nach dem Vorbild der Aristotelischen Einteilung der Staatsformen und der biographischen Schilderung führender Persönlichkeiten und ihrer Taten. Nicht minder verbindet die Philologie die in ihrer abstrakten Allgemeinheit vorläufig noch unfruchtbaren grammatischen Debatten der peripatetischen und stoischen Schule mit jenem kleinlichen Betrieb literarischer Studien, der dieser Zeit in der Folge den verrufenen Namen des „Alexandrinismus“ eingetragen hat. Auch in die Kunst erstreckt sich diese „Coincidentia oppositorum“: auf der einen Seite der Zug ins Kolossale in den monumentalen Bauten dieser Epoche, auf der andern in der Skulptur eine sorgfältig individualisierende Porträtkunst, im Drama neben der pomphaften Haupt- und Staatsaktion das bürgerliche Intriguenspiel und der Mimus.

Als die hellenistische Weltkultur unter der gleichzeitigen Wirkung ihrer inneren Zersetzung und des Einbruchs neuer, noch im Beginn politischer Entwicklung begriffener Völker zusammenbrach, da spaltete sie sich zunächst, der Teilung des römischen Weltreiches und der an sie sich anschließenden Trennung der beiden christlichen Kirchen folgend, in eine römische und eine griechische Hälfte. Aber wie weit beide entfernt waren eine Weltkultur zu sein, dafür ist, neben der Trennung selbst, nichts bezeichnender als das Versagen des unerläßlichen Mittels gemeinsamer Bildung, der Sprache. Im Westen lebte die lateinische, im Osten die griechische Bildung in dürftigen Resten fort. Dort wuchs aus dem Klerus im Lauf der Jahrhunderte ein Gelehrtenstand heran, der außer Fühlung mit der sich vorbereitenden nationalen Bildung stand. Hier versank vollends unter der Übermacht der barbarischen

Nationen, die die Kirche dürftig zusammenhielt, die Kultur selbst in stumpfe Lethargie. An die Stelle der alten Weltreiche, deren letzte glanzvolle Erscheinung, die Monarchie Alexanders, zugleich den Übergang zur ersten großen Weltkultur gebildet hatte, trat nunmehr die Weltreligion, die in langen, aber ihres Enderfolgs sicheren Kämpfen die politischen Gewalten unter ihre Macht beugte. Denn sie, die, im Glauben der Völker für die Ewigkeit bestimmt, die wandelbaren Gebilde des weltlichen Staats überdauerte, war die einzig zurückgebliebene Trägerin einer Weltkultur, so trümmerhaft diese auch sein mochte. Als nun aber die innere Zersetzung, der das letzte der großen Weltreiche, das römische, erlegen war, auch der Kirche von dem Augenblicke an sich bemächtigte, wo diese selbst auf der Grundlage der Verpflichtung der Gläubigen zum Gehorsam zu einem neuen Weltstaat zu werden strebte, da mußte sich schließlich diese von der Kirche gepflegte Weltkultur als zu schwach erweisen, um die neuen Antriebe in sich aufzunehmen, die die kommende Zeit in sich barg. Damit waren die Bedingungen gegeben, aus denen das Streben nach einer neuen Kultur hervorging, die im Gegensatz zu der von der Kirche gepflegten der wirklichen Welt zugewandt war und sich damit dem Kulturideal der Antike verwandt fühlte. So entstand die Kultur der Renaissance, zum erstenmal wieder eine Weltkultur im eigentlichen Sinne des Wortes, wenn auch zunächst auf die Strebenden und die Gebildeten beschränkt, wie dies ja im wesentlichen schon bei dem Vorbild, dem sie folgte, nicht anders gewesen war.

So ist die Kultur der Renaissance gleichzeitig nach rückwärts und vorwärts gekehrt. Sie will die Weltkultur der griechisch-römischen Zeit wiedererneuern; sie will ihr aber gleichzeitig einen dem Geist der eigenen Zeit und seinen künftigen Aufgaben entsprechenden Inhalt geben. Darum ist sie nicht bloß eine Wiedergeburt, wie der Name Renaissance sagt, sondern eine neue Weltkultur, die zwar manche Züge mit der älteren des Hellenismus gemein hat, daneben aber doch vielleicht in noch höherem Maße ihr eigenartiges Gepräge besitzt. Gemeinsam ist ihr vor allem mit jener die Verbindung von Universalismus und Individualismus, die viel-

leicht als ein der Weltkultur als solcher zugehörendes Merkmal betrachtet werden kann. Scheint es doch, als steigerten sich diese beiden Eigenschaften im Laufe der Zeiten. Die Pflege, ja fast kann man sagen der Kultus der individuellen Persönlichkeit erfährt in der Zeit der Renaissance wohl die höchste Steigerung, die die Geschichte bis dahin gesehen hat. Das rücksichtslos alle Schranken der Zucht und Sitte durchbrechende menschliche Ungeheuer und der asketische Schwärmer, der sich selbst für ein geträumtes Ideal hingibt, sie können gleicher Weise um der Eigenart ihres Charakters willen Bewunderung finden. Daneben regen sich Gemeinschaftsideale religiöser und politischer Art. Das ist der Boden, auf dem die Reformation der Kirche ihr Werk beginnt, auf dem aber auch neue Staatstheorien und utopische Schilderungen einer glücklichen Zukunft des Menschengeschlechts entstehen. Und noch in einer andern Beziehung erscheint das Zeitalter der Renaissance als eine echte Wiederholung der hellenistischen Epoche auf der erweiterten Weltbühne: es ist der Trieb in die Ferne, der sich auch hier des einzelnen wieder bemächtigt, und der nun das Zeitalter der großen geographischen Entdeckungen einleitet. Die Fahrten der großen Entdecker, eines Columbus, Vasco de Gama, Magelhaen, sie sind zumeist aus persönlicher Initiative hervorgegangen, und die Entdecker selbst sind, mochten gleich noch andere Motive im Hintergrund stehen, doch vor allem auch von jenem Wandertrieb beseelt gewesen, der schon über ein Jahrhundert früher den Venetianer Marco Polo allein in die fernen Länder Ostasiens führte.

Dennoch bietet dieses letzte Zeitalter der Weltkultur in wesentlichen Eigenschaften zugleich ein neues Bild. Es ist nicht mehr der Weltstaat, auf dem sich diese Kultur erhebt, sondern die Weltkirche, und nicht die Gleichgültigkeit gegen den Staat bildet, wie in hellenistischer Zeit, eine verbreitete Stimmung. Vielmehr beginnt sich aller Orten ein erhöhtes politisches Interesse zu regen. Es ist der Kampf zwischen Staat und Kirche, der dem Zeitalter auf lange hinaus sein Gepräge gibt, und in dem sich die Gemeinschaftsmotive in der Richtung auf eine neue politische, zum Teil auch bereits auf eine neue soziale Ordnung bewegen. Und

getragen ist schließlich diese Weltkultur von einer völlig veränderten Stellung zu der allgemeinen Trägerin der geistigen wie der aus dem Völkerverkehr erwachsenen materiellen Kultur: zur Sprache. Die Weltsprache als natürliche Folge der Herrschaft des Weltreichs bildet nicht mehr die Grundlage der neuen Kultureinheit, sondern diese ruht von nun an umgekehrt auf der Vielheit der Sprachen, in denen sich die geistige Eigenart der Völker, ebenso wie in dem nationalen Staat die Mannigfaltigkeit ihrer politischen und sozialen Sonderinteressen, ausprägt. Hier tritt dann die erweiterte Bildung ergänzend ein, indem sie trotz dieser Vielheit der Formen des Verkehrs und des geistigen Austausches der Nationen die Hilfsmittel des materiellen und geistigen Verkehrs, soweit es möglich und erforderlich ist, zu einem Gemeingut macht. Damit ist zugleich für die Weltkultur selbst eine neue Lage geschaffen worden. Die Weltsprache, die ihrer Natur nach nur eine wirklich lebende Sprache sein und vermöge der geschichtlichen Bedingungen aller gesellschaftlichen Bildungen nur durch die Herrschaft eines Weltreiches selbst zur Herrschaft gelangen kann, macht jede auf einer solchen Spracheinheit beruhende Weltkultur zu einer vorübergehenden. Mit der sie beherrschenden Sprache und in weiterer Folge mit der sie tragenden politischen Herrschaft muß sie zusammenbrechen, mögen auch ihre Trümmer in die Zukunft gerettet werden. Das wird anders, sobald die Weltkultur ebenso auf der Vielheit der nationalen Sprachen wie auf der der nationalen Staaten begründet ist. Hier erst ist die Möglichkeit gegeben, daß jene nicht mehr bloß eine vereinzelte Epoche bildet, sondern zu einer dauernden Entwicklung wird. In diesem Sinne begründet daher das Zeitalter der Renaissance eine neue Form der Weltkultur, deren charakteristischer Zug jene Vereinigung humaner und nationaler Bestrebungen ist, innerhalb deren wir uns noch heute befinden.

4. Die Weltreligionen.

Eines der wesentlichsten Kennzeichen des Heldenzeitalters ist die nationale Religion. Wie jedes Volk seine eigenen Helden besitzt, so auch seine eigenen Götter, in denen es zugleich seine Be-

schützer in dem Kampf mit fremden Völkern verehrt. Das schließt nicht aus, daß die Götter und ihre Kulte gelegentlich von Volk zu Volk wandern. Doch indem die fremden Kulte assimiliert werden, verwischen sich die Spuren ihres Ursprungs, und die von außen übernommenen Götter bereichern, in den Kreis der heimischen eintretend, das nationale Pantheon. Daran ändern auch die Weltreiche nur wenig. Höchstens bereiten sie in der ausdrücklichen Unterordnung der Götter der unterworfenen Länder unter den Gott der herrschenden Stadt die Vorstellung von einem dem Universalstaat auf Erden entsprechenden allumfassenden Götterstaat vor. Der entscheidende Schritt zur Vollendung dieser Einheit geschieht erst unter dem Einfluß der aus dem Weltreich entspringenden Weltkultur. In ihr treten unaufhaltsam die spezifisch nationalen Götter, in denen die Eigenart des einzelnen Volkes sich ausprägt, zurück gegenüber jenen Göttern und Kulten, in denen allgemein menschliche Bedürfnisse, wenn auch unter verschiedenen Götternamen, doch im ganzen in übereinstimmenden Kulten zum Ausdruck kommen.

Hier ist es nun bezeichnend, daß die nächsten Schritte zur Vorbereitung einer solchen allgemein menschlichen Religion auf die frühesten religiösen Regungen zurückgehen, die uns schon auf der Schwelle des Dämonen- und Götterglaubens übereinstimmend bei allen Völkern begegnen. Denn wieder sind es zwei Motive, die, nachdem die politischen Interessen, denen die nationalen Götter ihre Herrschaft verdankten, geschwunden sind, in den Vordergrund treten: die Krankheit und der Tod. Wie in der Zeit der hellenistischen Weltkultur der ärztliche Stand vor andern geschätzt ist, so verbreitet sich der Kult des Asklepios, des Heilung bringenden Gottes, von kleinen Anfängen ausgehend weit über die Länder. Aber mehr noch gewinnen jene Kulte, die einer Welt nach dem Tode und der Vorbereitung auf sie zugewandt sind, eine wachsende Macht. Sie alle verbinden in ihrem Ursprung die Bedürfnisse des Diesseits mit den auf ein dauerndes Glück im Jenseits gerichteten Wünschen. Wie konnte es da im Hinblick auf diese übereinstimmende Entwicklung verborgen bleiben, daß die Demeter der Griechen, die phrygische Kybele, die phönikische Astarte ihrem Wesen nach die gleichen Gottheiten in verschiedener Gestalt seien?

Und wenn diese orientalischen Kulte noch mehr als die griechischen Mysterien aus den alten Vegetationskulten ekstatische und orgiastische Motive in ihre spätere Erhebung zu Jenseitskulten übertrugen, so war das um so mehr ein Grund, ihnen den Zugang zu den auf die Befriedigung aller menschlichen Bedürfnisse gerichteten Götterkulten zu eröffnen. Aber noch ein anderer Schritt lag hier nahe. Je mehr die nationalen und die staatlichen Interessen, die den Menschen an die ihn umgebende wirkliche Welt fesselten, solchen Platz machten, die die Grenzen dieser wirklichen Welt überschritten, um so mehr trat, im vollen Gegensatz zu der ererbten Todesfurcht und doch als eine letzte Folgewirkung dieser Todesfurcht selbst, das seiner alten Güter verlustig gegangene Leben alles was es dereinst an Wünschen geborgen hatte an jene für alle Menschen, welchen Standes, Berufes und welcher Nation sie sein mochten, zu erhoffende himmlische Welt ab. So wurden alle diese Kulte zu Erlösungskulten. Erlöst zu werden von dem Übel der Welt, wie es die tieferen religiösen Gemüter erstrebten, oder nach dem Genuß der Güter des Diesseits noch höherer nach dem Tode gewärtig zu sein, wie es wohl damals nicht anders als heute den meisten vorschwebte, darauf vor allem war der Kultus dieser übernationalen Götter gerichtet. Hatten die nationalen Kulte die Götter nach dem Bilde des Menschen gestaltet, aber mit aller Macht der mythologischen Phantasie ins Übermenschliche, Unnahbare erhöht, so war nun alles Streben darauf gerichtet, diese menschenähnlichen Götter auch in ihrem eigenen Handeln und vor allem in ihren eigenen Lebensschicksalen dem Menschen näher zu bringen. Keine Gestalt der späteren griechischen Götterwelt war dazu geeigneter als Dionysos, der männliche Gott, der nicht weniger wie die weiblichen Göttinnen der mütterlichen Erde von den alten Acker- und Fruchtbarkeitskulten ausgegangen war, den aber dann die Legende mehr und mehr zum Vorbild eines strebenden, leidenden und nach furchtbarem Tode zu neuer Herrlichkeit auflebenden Gottes gemacht hatte. Ihm schließen sich als verwandte Gestalten die andern zur Herrschaft gelangten Götter der hellenistischen Zeit an, die Mithra, Attis, Osiris, Serapis — sie alle aus Schmerz und Qual erlöste Götter, die darum mitfühlend auch den Menschen erlösen können.

Auch das Christentum ist in seinen Anfängen eine unter diesen Erlösungsreligionen; und mehr als ein halbes Jahrtausend zuvor war schon im fernen Osten eine Religion entstanden, in welcher der gleiche Gedanke im Vordergrund steht: der Buddhismus. Über die Vorgänge, die ihn zur Herrschaft gelangen ließen, können wir nur noch aus dem Streit der philosophischen Schulen zurückschließen, von denen diese Entwicklung begleitet war. Dieser Streit macht es aber wahrscheinlich, daß die Grundmotive ähnliche waren, wenn sie sich auch durch den gemeinsamen religiösen Untergrund der brahmanischen Systeme und durch die fortgeschrittenere philosophische Durchbildung des indischen Denkens von den späteren Vorgängen der westlichen Kulturwelt wesentlich unterschieden. Doch eins ist wohl allen diesen Erscheinungen gemeinsam: die Entstehung der Erlösungsreligion bezeichnet den Zusammenbruch eines alten und den Anbruch eines neuen Zeitalters der Kultur. In diesem Sinne begleitet sie den im Hellenismus beginnenden und mit verstärkter Macht in das römische Weltreich sich fortpflanzenden Übergang der nationalen in die humane Kultur. Hier ist aber als kritisches Symptom dieser Katastrophe die Weltreligion nicht bloß dem Weltreich, das die Weltkultur vorbereitet, sondern auch der Weltkultur selbst in ihren sonstigen Erscheinungen überlegen. Die alten Götter können nicht mehr oder nur unter starken Wandlungen dieser neuen Zeit genügen: sie bedarf neuer Götter, in denen, wie im Leben selbst, die nationalen Tugenden zurücktreten und die allgemein menschlichen zur Herrschaft gelangen. Indem in dieser Zeit des Übergangs von den nationalen zu den humanen Idealen vor allem der Eigenwert der einzelnen, von Geburt, Stand und Beruf unabhängigen menschlichen Persönlichkeit seine Geltung durchsetzt, werden aber unvermeidlich die Hemmungen, denen dieses persönliche Streben in der umgebenden Welt begegnet, um so tiefer empfunden, je mehr die Güter des engeren Gemeinschaftslebens hinfällig geworden sind. So entsteht im Bewußtsein der Zeit, wie das so oft im Bewußtsein des einzelnen geschieht, ein durch den Kontrast der Affekte gesteigerter Wandel der Stimmungen. Die ihrer bisher gültigen Werte verlustig gegangene Welt wird zu einer Welt der Übel und Leiden, gegen die sich eine jenseitige Welt als eine

solche der Erfüllung der ersehnten Ideale abhebt. Gewiß ist diese Stimmung nicht die dauernde geblieben. Die Weltreligion mußte mit innerer Notwendigkeit dem weltlichen Leben sich einordnen, je mehr dieses festere Gestaltungen in Staat und Gesellschaft wiedergewann. Aber wie in den Schichtungen der Erdrinde die Wirkungen einer geologischen Katastrophe zurückbleiben, nachdem diese längst vorübergegangen ist, so dauert im geistigen Leben die Wirkung solcher im Übergang der Zeiten entstehender Umwälzungen nach, mag sich auch der Inhalt der geistigen Werte selbst indessen mannigfach gewandelt haben. Hier bewährt dann die Weltreligion eine erhaltende Kraft, in der sie allen andern Inhalten des geistigen Lebens überlegen ist.

Unsere heutige Kultur kennt nur zwei Weltreligionen im eigentlichsten Sinne dieses Wortes: den Buddhismus und das Christentum. Der Konfuzianismus, der nach der Zahl seiner Bekenner vielleicht hierher gerechnet werden könnte, ist mehr ein ethisches Lehrsystem als eine Religion, und er birgt daher innerhalb der Masse der chinesischen Bevölkerungen eine Fülle religiöser Entwicklungen in sich, unter denen der altüberlieferte Ahnenkult und der von außen eingedrungene Buddhismus in erster Linie stehen. Der Islam ist eine Mischung jüdischer und christlicher Religionsanschauungen mit alten arabischen und turanischen Überlieferungen, die als solche die Mission einer Kulturreligon gegenüber halb oder ganz barbarischen Völkern glänzend erfüllt hat, aber eine Religionsschöpfung von originaler Bedeutung nicht genannt werden kann. Das Judentum endlich hat einen überaus wichtigen, in seinen Wirkungen gar nicht hinwegzudenkenden Einschlag des Christentums gebildet; selbst aber ist es keine Weltreligion, sondern es gehört zu jenen unterlegenen Kulten, die in der vorkonstantinischen Epoche des römischen Weltreichs um die Herrschaft kämpften.

Welches sind nun aber die treibenden Kräfte gewesen, die jenen beiden großen Religionen diesen Sieg verschafften? Sicherlich nicht bloß ihre inneren Vorzüge, wenn auch diese keineswegs bestritten werden sollen; und ebensowenig bloß die Gunst äußerer Verhältnisse, wie etwa die Erhebung des Christentums zur Staatsreligion durch Constantin. Gewiß war es vielmehr eine Fülle von Bedin-

gungen, die hier zusammenwirkten, und unter denen der Zug nach einer rein humanen, von Nation, äußerer Lebensstellung unabhängigen Religion in erster Linie steht. Insofern gerade dieser Zug mehr oder minder allen religiösen Strebungen dieser Übergangsepochen eigen ist, kann übrigens auch er nicht von entscheidender Bedeutung gewesen sein. Zudem gibt er keine Rechenschaft über die Eigenart einer jeden der beiden großen Weltreligionen, die in dieser allgemein humanen Tendenz vollkommen einig sind und sich doch in ihrem Inhalte nicht weniger scheiden, wie eine buddhistische Pagode und ein gotischer Dom voneinander verschieden sind. In der Tat sind beide Weltreligionen zugleich Kulturreligionen. Jede hat darum eine reiche, in ihren Grundmotiven zwar allgemein menschliche, dabei aber doch eigenartige Kultur hinter sich. Darin sind eben diese beiden Weltreligionen nicht bloß der Ausdruck eines die gesamte Menschheit umfassenden Strebens nach einem allgemeingültigen religiösen und sittlichen Ideal, sondern es prägen sich in ihnen auch die wesentlichen Unterschiede aus, die dieses Streben innerhalb der Menschheit angenommen hat. Hier ist eben der Buddhismus in seinen Grundanschauungen der höchste bis dahin erreichte Ausdruck orientalischer Religiosität, wie das Christentum infolge der Bedingungen, die seine Ausbreitung bestimmten, zum Ausdruck des religiösen Denkens der abendländischen Welt geworden ist. Um das zu erkennen, darf man sich freilich ebensowenig durch den im Buddhismus wild wuchernden Zauber- und Dämonenglauben wie durch die überlieferten und zum Teil mehrdeutigen Aussprüche des großen Asketen selber beirren lassen, sondern man muß sich vor allem an die in der Religion Buddhas lebendig gebliebenen Anschauungen halten, um die Parallele zum Christentum zu finden. Da ist es allerdings eine andere Welt, die sich hier und dort vor unseren Blicken auftut, aber es ist keine, die nicht gleichfalls die Macht des religiösen Gefühls in bis dahin nicht wieder erreichter Größe zum Ausdruck brächte. Im Buddhismus wie im ursprünglichen Christentum ist das menschliche Leben ein Leiden, aus dem ebenso der unbezwingliche Trieb zu Askese und Buße wie die Hoffnung auf eine künftige ungetrübte Seligkeit entspringt. Aber während der Christ

der Urgemeinde seine Hoffnung auf die nahe Wiederkunft Christi setzt, mit der das nie endende himmlische Reich beginnen soll, erblickt der indische Denker in einer langen Wanderung durch Tierleiber, wechselnd mit Wiedergeburt in menschlicher Gestalt, den großen Prozeß der Läuterung, durch welchen die Sinnlichkeit schließlich ganz überwunden und der Mensch der ungetrübten Erkenntnis der Wahrheit und in ihr der höchsten, nie mehr endenden Seligkeit teilhaftig wird. Das ist das wahre Nirwana Buddhas. Es ist nicht ein Eingehen in das Nichts des ewigen Vergessens, sondern die ewige Ruhe der Seele in der reinen Erkenntnis, eine Ruhe, die, wie der Himmel, auf den der Christ hofft, jedem weiteren Streben ein Ziel setzt. Nur liegt dort das Schwergewicht dieses Strebens auf der Seite der Erkenntnis, hier auf der des Gefühls. Dennoch schließen sich beide Seiten nicht aus. Die Liebe zum Nächsten, ja das Mitleid mit jeder leidenden Kreatur predigt auch Buddha, und nach der Erkenntnis Gottes strebt auch der Christ; und nicht minder erheben sich innerhalb des Christentums, nur in anderer Form, mit der diesen Erlösungsreligionen immanenten Notwendigkeit Läuterungsideen. Doch wo der abendländische Christ unter der Herrschaft seiner rascheren Affekte die Qualen der Verdammten und die Reinigung der zu rettenden Sünder in den grellsten Farben sieht, da besteht diese für den geduldigen, nach Ruhe strebenden Orientalen in einem langen, aus der Erniedrigung tierischer Zustände sich allmählich zur Erlösung durch das Licht der Erkenntnis emporhebenden Leiden.

Hier greift nun zugleich als ein weiteres, diese verwandten religiösen Entwicklungen scheidendes Moment das Verhältnis zu der auf beide einwirkenden Philosophie ihrer Zeit ein. Der Buddhismus ist selbst aus der Philosophie hervorgegangen und dann zur Volksreligion geworden. Aus einer esoterischen hat er sich so bei seiner Ausbreitung in eine exoterische Lehre verwandelt, die überall die älteren Elemente des Volksglaubens in sich aufnahm und auf diese Weise zwar jene ethischen Grundlagen nicht ganz verlor, aber mehr und mehr hinter einer Fülle von Wunderlegenden und Zaubervorstellungen verhüllte. Das Christentum hat umgekehrt als Volksreligion, also in diesem Sinne als exoterische Lehre begonnen.

Indem es jedoch nicht bloß in den Streit der Religionen, sondern auch in den der Systeme der hellenistisch-römischen Zeit eintrat, bemächtigte sich seiner die Philosophie, und, gerade weil es außerhalb aller Philosophie stand, diese in ihren verschiedenen Richtungen, mit entscheidendem Erfolg vor allem der Platonismus und der Stoizismus. Hatte es von frühe an als Volksreligion den Glauben an Dämonen, Wunder und Zauber mit sich geführt, so vermochte auch die Philosphie diese Elemente um so weniger zu entfernen, als sie selbst inmitten einer wundergläubigen Zeit stand. Aber sie konnte ihnen neben ihrer realen eine ideale Bedeutung beilegen. So entstand das Dogma, das, eine eigentümliche Mischung esoterischer und exoterischer Motive in sich schließend, eben in dieser Mischung den Charakter des Mystischen annahm. Darum hat der aus der Philosophie entsprungene Buddhismus eigentliche Dogmen als bindende Glaubensnormen nie gekannt, wogegen das als Volksreligion entstandene Christentum in seiner Dogmatisierung einer den Glauben normierenden Theologie anheimfiel.

Ihren Sieg über andere religiöse Kulte verdanken jedoch die beiden die Hauptgebiete geistiger Kultur beherrschenden Weltreligionen sicherlich nicht diesen immerhin verschiedenen äußeren Ursprungsbedingungen, sondern dem religiösen und sittlichen Kern, den sie in den Aussprüchen und Reden sowie nicht minder in dem vorbildlichen Leben ihrer Begründer in sich tragen. Der Königssohn, der als Bettler durch die Lande zieht, um den Völkern das Heil zu predigen, das dem Menschen, der auf alle äußeren Lebensgüter verzichtet hat, aus der reinen Erkenntnis entspringt, und der Mann aus dem Volke, der die Armen und Leidenden selig preist, weil sie vor andern vorbereitet sind den Weg zum Himmel zu finden, sie sind trotz aller Verschiedenheit verwandte Erscheinungen. Was ihnen die Herzen öffnet, das ist aber, wiederum in einem merkwürdigen Zusammentreffen, gerade die Eigenschaft, deren die von ihnen ausgehenden religiösen Gemeinschaften sie zu entäußern bemüht sind: sie sind wirkliche Menschen, die gelebt haben, von deren Handeln und Leiden die Mitlebenden Zeugnis ablegten. Was sind dagegen jene erlösenden Götter, die aus dem Pantheon der verschiedenen Nationen stammen, die Dionysos,

Mithra, Osiris oder gar der von den Ptolemäern unter der starken Mitwirkung politischer Großmachtmotive gestiftete Serapis? Doch dieses Bedürfnis nach einem lebendigen Gott, dessen Dasein geschichtlich bezeugt war, erhob zugleich mit unwiderstehlicher Gewalt den Menschen zum Gott und ließ so, freilich auf einer gänzlich veränderten Weltbühne und mit einer völligen Veränderung der Heldenpersönlichkeit, noch einmal den Vorgang sich wiederholen, der im Anfang des Heldenzeitalters die Götter geschaffen hatte. Aber es war nicht mehr der allgemeine Typus des zum Ideal erhobenen Menschen, sondern eine einzelne ideale Persönlichkeit, in der man die Gottheit verkörpert sah. Auch war dieser rein menschliche Gott nicht mehr national beschränkt, ein Beschützer des Staats und ein Helfer im Streit mit andern Völkern, sondern er war ein Gott der Menschheit, jedem einzelnen Vorbild und Helfer zugleich, ein Erlöser aus den Mängeln und Schranken des irdischen Lebens. Mit der Erhebung zum Gott hatten jedoch die Religionen, die diesen leidenden, sich selbst und die Menschheit aus dem Leiden erlösenden Menschen zum Mittelpunkt ihres Kultus machten, zugleich ihre Pforten den Göttern und Dämonen der vorangegangenen Zeiten geöffnet. So drang in den Buddhismus die indische Götterwelt samt dem Zauber- und Geisterglauben der zum Buddhismus bekehrten Völker ein; und die christliche Kirche überwand den vorangegangenen heidnischen Volksglauben endgültig erst, als sie sich ihn in den Dämonen- und Teufelsvorstellungen, den Heiligen- und den auch im Buddhismus eine hervorragende Rolle spielenden Reliquienkulten assimiliert hatte.

Dem reiht sich im Christentum noch ein anderes Motiv an, das, mag es nun in direkter Übertragung oder, wie es für den Hauptinhalt der Leidensgeschichte wahrscheinlich ist, infolge der wirklichen Verwandtschaft dieser Geschichte mit den über alle Weltteile verbreiteten Legenden von einem sterbenden und wiederauflebenden Gott geschehen sein, den Boden für die neue Religion bereit finden ließ. Aus den Vegetationskulten, die bis in die Anfänge der Ackerkultur zurückreichen, sind überall jene Legenden hervorgegangen. Unter dem Einfluß der Hoffnungen auf eine jenseitige Welt haben dann die von diesen Vorstellungen getragenen Kulte die Seelenkulte

in sich aufgenommen. Indem diese die ursprünglichen Motive verdrängten, sind sie endlich in den alten Mysterien- und den verwandten Geheimkulten anderer Völker zu einer höheren, ganz auf die Erlösung aus der irdischen in eine himmlische Welt gerichteten Form der Seelenkulte geworden, die ihres Zieles um so sicherer zu werden suchten, wenn sie sich, der alten Verbindung des Mystischen, Geheimnisvollen mit dem Magischen, Wunderbaren nachgebend, auf einen engeren Kreis eingeweihter Kultgenossen beschränkten. Wie anders trat nun aber diese uralte Legende vom leidenden, sterbenden und wieder auferstehenden Gott der Welt in dem Leiden und Sterben Christi entgegen! Das war ein wirklicher Mensch, dessen Tod am Kreuz manche erlebt, von dessen Auferstehung seine Jünger berichtet hatten, und der Kultus dieses gekreuzigten Erlösers umgab sich nicht mit dem Schleier des Geheimnisses. Der erlösende Gott selbst wollte nicht bloß für wenige, die sich durch magische Zeremonien diesen Vorrang errungen, den Himmel gewinnen, sondern der christliche Himmel stand allen, den Armen und Reichen, vor allem aber den Armen offen, denen im Jenseits ein reicher Ersatz für die Güter zuteil werden sollte, die ihnen auf Erden versagt waren. Wie mochte da dieser neue Kult, der einen so viel tieferen und lebendigeren Sinn hatte, und dem doch die altüberlieferten Legenden zuhilfe kamen, die neue, einen festeren Halt im Leben wie im Tod erstrebende Welt ergreifen! Es läßt sich wohl denken, daß es schon diesen oder jenen der römischen Soldaten, die von ihren Saturnalien- oder Sakäenfesten herkamen, seltsam anmuten mochte, wenn er das, was er zu Hause als einen aus dem einstigen ernsthaften Kult übrig gebliebenen, mit dem scheinbaren Tod des Karnevalskönigs endenden Scherz gesehen hatte, hier als furchtbaren Ernst sich erneuern sah. Auch der Name eines „Königs der Juden“, den sichtlich gleichfalls in Erinnerung an jene weitverbreiteten Feste die roheren aus der Menge dem Gekreuzigten beilegten, war ganz dazu angetan, diesen Kontrast zwischen dem Freudentaumel solcher Scheinkulte und dieser blutigen Wirklichkeit zu verstärken.

Doch diese Szene ist zugleich vorbildlich für die ganze folgende Entwicklung der neuen Religion. Zur Weltreligion ist sie nicht

allein durch die Tiefe und Erhabenheit der Gesinnung geworden, die hier hinter den mythologischen Verhüllungen verborgen war, an denen es ihr so wenig wie irgend einer andern Religion fehlte, sondern auch dadurch, daß das Christentum, nicht anders als in seiner Weise der Buddhismus, eine Fähigkeit der Assimilation mythologischer Hilfsvorstellungen gezeigt hat, wie kaum eine der andern Religionen zuvor, denen schon die nationale Beschränkung gewisse Grenzen zog. Nicht nur assimilierte sich das mittelalterliche Christentum einen guten Teil des vorausgegangenen heidnischen Volksglaubens; selbst von dem heutigen Christentum darf man wohl sagen, es sei auch in dem Sinne Weltreligion, daß es in seinen Glaubens- und Bekenntnisformen ein Nebeneinander der verschiedensten Stufen religiöser Entwicklung in sich vereinigt, von einem auf jede mythologische Verhüllung verzichtenden Monotheismus bis herab zu einem bunten polytheistischen Götterglauben mit in diesen hereinragenden Fragmenten primitiver Zauber- und Dämonenvorstellungen.

Bedeutsamer als in dieser Fähigkeit der Anpassung an die verschiedensten Stufen religiöser Entwicklung kommt jedoch der Geist des Christentums in einer andern Erscheinung zum Ausdruck; und auch hier ist dieser Geist dem der andern großen Weltreligion, des Buddhismus, verwandt. Der bunte Götterhimmel des indischen Altertums hatte in der priesterlichen Weisheit der Inder längst der Idee des Brahma Platz gemacht, das, als das „Ewige, Unveränderliche", zu einer abstrakten Gottesidee geworden war, die sich jeder Personifikation entzog. Inmitten dieser priesterlichen Philosophie war auch Buddha aufgewachsen und seine esoterische Predigt entbehrte daher gleichfalls des persönlichen Gottes. Indessen lebten im Volksglauben zwar die alten Götter fort, aber ihr ursprünglicher Charakter war durch einen wild wuchernden Zauber- und Dämonenglauben getrübt, und ein oberster Gott, der dieser Mythologie eine religiöse Grundlage hätte geben können, war der späteren Zeit abhanden gekommen. Da verwandelte sich in der von Buddha ausgehenden religiösen Bewegung Buddha selbst in diesen obersten Gott, dem nun die alten Naturgötter und Zauberdämonen dienstbar wurden. So hatte sich hier die Gottes-

vorstellung zur abstrakten Idee eines überpersönlichen Wesens vergeistigt; aber der zum Gott erhobene Mensch war an ihre Stelle getreten. Im Christentum vollzog sich die gleiche Peripetie auf anderm Wege. Auch in der Philosophie der Griechen war bereits der persönliche Gott des Volksglaubens durch eine überpersönliche Substanz verdrängt worden. Platos „Idee des Guten", der aristotelische Nus, der jenseits des Weltgebäudes als stofflose Form waltet, selbst der Zeus der Stoa als Repräsentant der zweckvollen Weltordnung, endlich die in nebelhaften Regionen verschwimmenden Götter Epikurs, die sich nicht um die Welt kümmern, — sie alle bekunden die gleiche Tendenz, die persönlichen Götter, die das Heldenzeitalter ausgebildet, entweder zu überpersönlichen Wesen zu erheben oder, wie das im Grunde bei Epikur geschah, sie wieder in unterpersönliche dämonenartige Wesen zurückzuverwandeln. Dem steht nun Jesus als der Repräsentant eines religiösen Volksglaubens gegenüber, der an dem altüberlieferten Gott, wie ihn die israelitische Jahvereligion ausgebildet hatte, festhält, ja der dem Glauben an diesen Gott den innigsten und persönlichsten Ausdruck gibt, indem er in ihm den Gott der Liebe sieht, zu dem der Mensch im Verhältnis des Sohnes zum Vater steht. Das ist die Form, in der weiterhin auch das Christentum dieses Verhältnis festzuhalten sucht. Aber die Wirklichkeit entspricht nicht dieser Tradition. Auch hier ist Gott von frühe an zum überpersönlichen Wesen geworden, wie das Kultus und Dogma übereinstimmend bezeugen. Denn im Kultus, der sich an andere als persönliche Götter nicht wenden kann, ist Christus der oberste Gott geworden, dem sich in den katholischen Kirchen eine Fülle von Neben- und Untergöttern anschließt, die ihn, wie das besonders der Marienkult zeigt, bisweilen sogar in den Hintergrund drängen können. Das Dogma aber kann seinen Ursprung aus der die persönlichen Götter zerstörenden Philosophie nicht verleugnen. Es stattet Gott mit Attributen aus, die mit dem Begriff der Persönlichkeit unvereinbar sind. Er ist der Ewige, Allmächtige, Allgütige, Allgegenwärtige, kurz der Unendliche in jeder der Beziehungen, in denen man sich seine Eigenschaften vergegenwärtigen will. Doch der Begriff des Unendlichen widerstreitet der Persönlichkeit, zu

deren Wesen der in fest bestimmten Eigenschaften ausgeprägte Charakter gehört. Die Persönlichkeit hat daher, mag sie noch so umfassend gedacht werden, als ihr notwendiges Attribut die Beschränkung; dem Schrankenlosen, Unendlichen gegenüber verliert sie ihren Inhalt. Wenn das Dogma trotzdem den Glauben an einen persönlichen Gott als ein Fundament des christlichen Glaubens bezeichnet, so sind dies Eigenschaften, die sich ausschließen, und deren Vereinigung sich nur daraus verstehen läßt, daß, wie manches andere, so auch der innerhalb der nationalen Religionen ausgebildete Gottesbegriff noch in das Zeitalter der Weltreligionen herüberwirkt.

In Wahrheit liegt aber in dieser Erhebung des persönlichen Gottes zur überpersönlichen Gottheit wohl das wichtigste Merkmal der Weltreligion. Während die nationale Religion den unterpersönlichen Dämon durch den persönlichen Gott verdrängt, erhebt sich in der Weltreligion der persönliche Gott zur überpersönlichen Gottheit. Hier steht zugleich die Weltreligion in engster Verbindung mit der Weltkultur. Wie die das Universum abschließende Fixsternsphäre dem Gedanken der Unendlichkeit des Universums weichen muß, so überschreitet die Weltkultur die Schranken, die ihr noch in dem sie vorbereitenden, aus dem Staat emporgewachsenen Weltreich gezogen sind. Und wie die Weltkultur in einer die nationalen Staaten umfassenden menschlichen Kultureinheit aufgeht, so strebt die Weltreligion jener Idee einer überpersönlichen und nur, insofern sie überpersönlich ist, zugleich überweltlichen Gottheit zu. Es ist ein Schlußpunkt der Entwicklung, von lange her durch die Philosophie vorbereitet, in der Religion selbst durch das Zurücktreten der Gottheit im Kultus, in der Theologie durch die Ausbildung der absoluten Unendlichkeitsprädikate des Gottesbegriffs tatsächlich erreicht, wenn er sich auch hinter der mystischen Unbegreiflichkeit verbirgt, die die Vereinigung solcher Gegensätze fordert.

Ist der Weg vom persönlichen Gott zur überpersönlichen Gottheit der entscheidende Zug im Charakter der Weltreligion, so ist es aber nicht der einzige, sondern mit ihm hängt ein zweiter nahe zusammen; ja es ist derjenige, in welchem im Christentum jene Idee der Unpersönlichkeit Gottes selbst sich erst vorbereitet: das

ist die Ergänzung dieser unpersönlichen Gottheit durch den zum persönlichen Gott erhobenen Menschen. Der Kultus bedarf fortan eines persönlichen Wesens, an das der Mensch in seiner Not und mit seinen Wünschen sich wenden kann. Und von wem könnte seine Not besser verstanden werden als von einem Gott, der selbst als Mensch gelebt und gelitten hat? So wird im Buddhismus wie im Christentum nicht infolge irgendeiner äußeren Übertragung, sondern aus dem gleichen inneren Bedürfnis heraus der Gottmensch der persönliche Stellvertreter der unpersönlichen Gottheit. Stellvertreter ist er aber in mehrfachem Sinne. Der Kultus feiert in ihm den in Menschengestalt auf Erden wandelnden Gott als den Vertreter der Gottheit; und er wendet sich zugleich an ihn als den Menschen, der die Menschheit vor Gott vertritt. Im Hintergrund dieses in Glauben und Kultus herrschenden Gedankens der zweifachen Stellvertretung steht jedoch unerkannt noch ein weiterer: das religiöse Gemüt bedarf des persönlichen Gottes, der ihm die ins Unpersönliche erhobene, unnahbar gewordene Gottheit vertreten muß. Der unendliche Gott, den die religiöse Erkenntnis geschaffen, vermag dem mit seinen Sorgen und Schmerzen von der Endlichkeit umdrängten religiösen Gemüt nicht zu genügen. Damit eröffnet sich hier der Weg einer Entwicklung, die in dem wechselnden Verhältnis, in das die beiden Seiten des Begriffs vom Gottmenschen zueinander treten, zur Wirkung gelangt. Auf der ersten Stufe steht hinter dem in der Person des Gottmenschen geschauten Gott der Mensch zurück: hier kann es so scheinen, als sei in der Weltreligion lediglich ein neuer Gott an die Stelle der alten Götter getreten. Das ist die Zeit, wo die überpersönliche Gottheit zwar im Dogma Anerkennung findet, und die daher immerhin einen wichtigen religiösen Fortschritt gegenüber dem Zeitalter der Götter bezeichnet, in der aber der Kultus der Person des Gottmenschen gewidmet ist. Dann kommt eine zweite Stufe, auf der die menschliche Seite in jenem Doppelbegriff im Vordergrund steht. Hier wird der Gottmensch zum idealen Menschen, der nicht sowohl durch seine göttliche Macht als durch das Vorbild menschlicher Vollendung, das er gibt, dem Menschen in den Bedrängnissen seiner Seele beisteht. Auf der dritten wandelt sich endlich der

Gottmensch ganz in den Menschen um, der zwar durch die religiöse Bewegung, die unter seinem Namen entsteht, die Erkenntnis der Gottheit als der über allem Vergänglichen schwebenden unpersönlichen Macht des Seins vorbereitet, der aber ein idealer Mensch nur in dem Sinne ist, als überhaupt Ideale in der Wirklichkeit möglich sind, daher er nicht sowohl durch das, was er selbst war, als durch das, was er geschaffen hat, der Weltreligion ihren Namen gibt. Hier ist es dann schließlich sogar gleichgültig, ob Jesus oder Buddha jemals gelebt haben oder nicht. Die Frage wird zu einer solchen der geschichtlichen Möglichkeit, nicht der religiösen Notwendigkeit. Jene leben in ihren religiösen Schöpfungen fort; daß diese Schöpfungen, abgesehen von allen andern Zeugnissen, auf gewaltige religiöse Persönlichkeiten hinweisen, mag für den Unbefangenen zweifellos sein. Dennoch ist es von diesem dritten Standpunkte aus von untergeordnetem Belang.

Wie nun jede Weltreligion nicht bloß im Hinblick auf ihre Verbreitung, sondern auch dadurch auf diesen Namen Anspruch erheben darf, daß sie die Elemente anderer religiöser Entwicklungen aufzunehmen vermag, so schließt sie vor allem auch die zurückgelegten Stufen ihrer eigenen Entwicklung in sich. Sie wird geschichtlich betrachtet zu einem Nebeneinander religiöser Inhalte, welches die Vergangenheit in der Gegenwart des religiösen Lebens spiegelt. Darum kann die Religion unmöglich von irgendeinem Punkte an außerhalb dieser geschichtlichen Entwicklung stehen. Wir können zu den religiösen Geistesverfassungen früherer Zeiten ebenso wenig zurückkehren, wie wir uns in Zeitgenossen Karls des Großen oder selbst Friedrichs des Großen verwandeln können. Das Vergangene kehrt nicht wieder. Der geistigen Entwicklung ist es aber überall und vor allem auf dem religiösen Gebiete eigen, daß in dem Neuen nicht bloß das Alte fortwirkt, sondern daß vergangene Kulturen in zahlreichen ihrer Bestandteile in die späteren herüberreichen. Daß sie nebeneinander geduldet werden, ohne ihnen nach unten oder nach oben eine äußere Schranke zu setzen, fordert gerade die Weltreligion um so mehr, als die Unabhängigkeit von Staat und Gesellschaft, die in ihrem Wesen liegt,

vor allen Dingen die persönliche Glaubensfreiheit des einzelnen voraussetzt.

Dafür, daß sich im Hinblick auf diese ihre allgemein humane Bedeutung die Religion dem Wandel alles Menschlichen nicht entziehen kann, bildet übrigens den sprechendsten Beleg die unleugbare Tatsache, daß das Grundmotiv selbst, aus dem heraus die beiden großen Weltreligionen, der Buddhismus wie das Christentum, entstanden sind, das der Erlösung, in beiden sich gewandelt hat. Gewiß soll nicht geleugnet werden, daß sich der einzelne in die religiösen Motive der Vergangenheit sei es dauernd sei es vorübergehend mit einer Innigkeit zurückversetzen kann, die in ihm längst vergangene Triebe wieder aktuell werden läßt. Trotzdem ist dieses Motiv der Erlösung sicherlich nicht mehr dasselbe, das die christliche Urgemeinde beseelte, als sie die Wiederkehr ihres Erlösers erwartete. Gerade als Menschheitsreligion hat das Christentum zu jeder Zeit die Stimmungen und Strebungen in sich aufgenommen, die die Zeit selbst als ideale geistige Mächte erfüllten. Das einzig Bleibende in diesem Wandel ist schließlich der religiöse Trieb überhaupt gewesen: das Gefühl der Zugehörigkeit der sinnlichen zu einer idealen übersinnlichen Welt, das innerhalb der Weltreligion in der geschichtlichen Entwicklung der Religion selbst eine äußere Stütze zu gewinnen sucht. Darum fordert diese im Gegensatz zu den nationalen Religionen, die aus unbestimmt vielen Quellen zusammengeflossen sind, einen persönlichen Begründer, der zugleich ihrer weiteren Entwicklung die Wege gewiesen hat. So führt die Weltreligion schließlich als ihr letztes und wichtigstes Merkmal dieses mit sich, daß sie im eminenten Sinne geschichtliche Religion ist. Geschichtlich ist sie aber nicht nur insofern, als sie geschichtlich geworden, sondern als sie zugleich unausgesetzt dem Flusse geschichtlicher Entwicklung unterworfen ist.

5. Die Weltgeschichte.

In der Bedeutung, die man dem Wort „Weltgeschichte“ beilegt, spiegelt sich deutlich, wie festgewurzelt bei den wichtigsten den Menschen selbst betreffenden Fragen der Standpunkt anthro-

pozentrischer Weltbetrachtung ist. Die Weltgeschichte ist uns die Geschichte der Menschheit, ja sie ist in noch engerem Sinne im letzten Grunde die menschliche Geistesgeschichte. Was außerhalb dieser liegt, kommt wohl als äußere Bedingung, nicht aber als wesentlicher Inhalt in Betracht. Auch läßt sich über die Berechtigung dieses Standpunktes kaum streiten. Wenn alle geschichtliche Erkenntnis den Zweck hat, den gegenwärtigen Zustand der Menschheit aus ihrer Vergangenheit zu verstehen und, insoweit wir dieser Erkenntnis zugleich einen praktischen Wert beimessen, unseren Erwartungen für die Zukunft die Richtung zu weisen, so ist die Geistesgeschichte die nächste Quelle solcher Erkenntnis. Dann ist aber das aus den seelischen Motiven des menschlichen Handelns entspringende Geschehen der wesentliche Inhalt der Geschichte; und er ist zugleich derjenige, der in dem Zusammenhang und in dem Wandel der Motive diesem Geschehen jene innere Kontinuität verleiht, die wir für jede Geschichte fordern.

Hier zeigt sich jedoch, daß eben jene allgemein anerkannte Bedeutung des Wortes Weltgeschichte noch zwei sehr verschiedene Begriffe in sich schließt. Mit der Beschränkung auf die Menschheit als den für uns wichtigsten Inhalt des Geschehens ist nämlich noch nicht gesagt, ob die Geschichte auf die ganze Menschheit ausgedehnt werden solle oder auf das zu beschränken sei, was in den Zusammenhang der menschlichen Geistesgeschichte irgendwie eingegriffen hat. Die meisten Darstellungen der Weltgeschichte sind bekanntlich im Sinne einer solchen Beschränkung gehalten: sie ist ihnen die Geschichte der Kulturvölker, wie sie durch die fortlaufende Tradition und auf Grund hinterlassener Denkmäler als eine in sich annähernd zusammenhängende erscheint. Immerhin hat es auch an weitergehenden Unternehmungen nicht gefehlt, die mindestens diejenigen Kultur- und Halbkulturvölker, die, wie die der Neuen Welt in der vorkolumbischen Zeit, zu einer irgendwie selbständigen Geistesgeschichte gelangt waren, nicht ausschließen möchten. Hinter dieser Unsicherheit, die aus dem mehrdeutigen Gebrauch des Begriffs der Menschheit hervorgegangen ist, verbirgt sich aber eine tiefer greifende Unklarheit, die aus dem nicht minder mehrdeutigen Inhalt des Begriffs der Geschichte entspringt.

Mögen wir noch so sehr bei dem Wort Geschichte zunächst an die in der Geschichtswissenschaft hergebrachte Begrenzung denken, ganz zurückweisen läßt sich doch jener weitere Begriff nicht, nach welchem wir alles, was sich überhaupt in einen gesetzmäßigen Zusammenhang des Geschehens bringen läßt, als eine Geschichte bezeichnen. Reden wir doch auch von der Geschichte der Erde oder des Sonnensystems, einer Tier- oder einer Pflanzenspezies usw. Zieht man aber diesen weiteren Umfang des Begriffs herbei, so ist nicht zu verkennen, daß es Zustände einzelner Abteilungen der Menschheit gibt, und daß es für alle andern ohne Zweifel solche gegeben hat, auf die jener engere, der Geschichtswissenschaft geläufige Begriff nicht anwendbar ist, während sie dem weiteren zuzuzählen sind. Nun ist in diesem der Zustand eines primitiven Naturvolkes nicht minder ein Produkt der Geschichte wie der politische und kulturelle Zustand Europas im gegenwärtigen Augenblick. Doch er ist es in ganz anderem Sinne. Der historisch gebildete Europäer übersieht einen zureichenden Teil der äußeren Bedingungen, die den gegenwärtigen Zustand herbeigeführt haben: er hat damit nicht bloß ein Bewußtsein dieses gegenwärtigen Zustandes, sondern auch der Geschichte, die ihm vorausgegangen ist, und er tritt infolgedessen nicht minder der Zukunft mit der Erwartung weiterer geschichtlicher Wandlungen gegenüber. Der Naturmensch kennt nur die Gegenwart. Aus der Vergangenheit treten bloß abgerissene, legendenhafte und durch die Zugaben der mythenbildenden Phantasie stark veränderte Elemente in sein Bewußtsein, und seine Sorge für die Zukunft reicht wenig über den kommenden Tag hinaus. Es ist darum wohl zu viel gesagt, wenn man die Naturvölker schlechthin „geschichtslose Völker“ nennt. Eine Geschichte im allgemeineren Sinne haben sie, so gut wie das Sonnensystem, die Erde, das Tier und die Pflanze; geschichtslos sind sie aber in dem engeren Sinne, in welchem die Geschichtswissenschaft zu den „geschichtlichen“ Völkern bloß diejenigen zählt, die für die Geschichte der geistigen Kultur eine irgendwie hervortretende Bedeutung gewonnen haben. Daß auch diese Begrenzung schwankend und unsicher ist, braucht übrigens kaum bemerkt zu werden. Kennen wir doch aus der Vergangenheit Bei-

spiele genug, wo plötzlich Horden bis dahin unbekannter, also im gewöhnlichen Sinn geschichtsloser Völker in die Kulturwelt und ihre Geschichte hereingetreten sind, und wissen wir doch aus der Kolonialgeschichte der Gegenwart, daß die Eigenschaften und die Vergangenheit der von den Kulturvölkern neu erschlossenen Gebiete der Erde nicht ohne Einfluß auf den Verlauf der Geschichte gewesen sind und noch sind. Dazu kommt, daß zwischen einer die gesamte Kulturwelt umfassenden geschichtlichen Überlieferung und der auf die nächste Vergangenheit beschränkten Erinnerung die mannigfaltigsten Zwischenstufen liegen, für welche vor allem die Formen der gesellschaftlichen Organisation, neben ihnen aber auch die sonstigen Faktoren der Kultur bestimmend sind. Das im Zustand der Stammesverfassung verbliebene Volk, das oft weite Gebiete der Erde durchwandert hat, bewahrt von der Geschichte dieser Wanderungen höchstens sagenhafte Züge, während Mythen, Kulte und Sitten eine unbegrenzte Zeit in ihm fortleben können. Wo ein nationaler Staat entstanden ist, da bildet sich dagegen auch eine nationale geschichtliche Tradition, die freilich noch lange von mythologischen und sagenhaften Elementen durchsetzt ist. Aber auch sie bleibt auf das eigene Volkstum beschränkt; fremde Völkerkreise berücksichtigt sie nur insoweit, als sie mit dem eigenen Volk in unmittelbare Berührung kommen. Zu größerer Bedeutung gelangen diese erst in der Bildung der Weltreiche und der ihnen teilweise vorausgehenden Kolonial- und Handelsverbindungen der Völker. Mit der Entstehung dieser vollzieht sich darum erst der Übergang zur Weltgeschichte in der uns heute geläufig gewordenen Bedeutung des Wortes. In diesem die Geschichte des einzelnen Volkstums überschreitenden, aber auf den Kreis der miteinander in einem allgemeineren Zusammenhang stehenden Kulturvölker beschränkten Sinne ist sie das unmittelbare Erzeugnis der Weltkultur. Denn sie umfaßt alle Teile der Menschheit, die an der Weltkultur teilnehmen, und schließt diejenigen von sich aus, die außerhalb dieser Kultur stehen.

Betrachten wir nun diese Beziehungen unter dem psychologischen Gesichtspunkt, so zeigen die Unterschiede der verschiedenen Bedeutungen des Begriffs der Geschichte in ihrem Ver-

hältnis zu den Stufen geistiger Kultur deutlich, daß sich alle diese Entwicklungen zwischen zwei entgegengesetzten und doch zu einem und demselben Ganzen gehörigen Polen bewegen. Auf der einen Seite liegt der rein objektive Begriff der Geschichte als eines Geschehens, das der objektive Beobachter in ein gesetzmäßig verbundenes Nacheinander bestimmter Folgen von Zuständen ordnen kann; auf der andern ergibt sich der Begriff eines ebensolchen Geschehens, das sich neben dieser objektiv gegebenen gesetzmäßigen Aufeinanderfolge zugleich als eine von dem betrachteten Substrat selbst subjektiv erlebte Geschichte darstellt. Im ersten Fall besteht die Geschichte in einer Rekonstruktion des inneren Zusammenhangs der Erscheinungen auf Grund ihrer äußeren Beobachtung; im zweiten Fall ist sie das bewußte Erleben dieses Zusammenhangs. Nun gibt es gerade innerhalb der Menschheit zwischen diesen beiden Polen einer nur objektiv gegebenen und einer objektiv und subjektiv zugleich erlebten Geschichte nicht nur alle möglichen Zwischenstufen, sondern tatsächlich kommen solche allein vor: einen engen Kreis mit Bewußtsein erlebter Geschichte umfaßt schon der Horizont des Primitiven, und von einem in vollem Umfang mit Selbstbewußtsein erfaßten Erleben eigener Geschichte bleibt der Mensch allezeit weit entfernt. Was die Weltreligionen in so hohem Maße auszeichnet, bleibt daher auch für die Weltgeschichte wahr: innerhalb eines jeden individuellen Bewußtseinshorizontes sind selbst noch in dem Umkreis der an dem Gang der Weltgeschichte mehr oder minder aktiv teilnehmenden Kulturvölker die verschiedensten Grade geschichtlichen Bewußtseins vertreten. Hier gilt wie dort: was sich im Laufe der Zeiten in einem Nacheinander entwickelt hat, bleibt fortan mindestens annähernd in einem Nebeneinander bestehen. Auch hiervon abgesehen ist es aber immer nur ein Ausschnitt aus dem ganzen Zusammenhang geschichtlicher Motive, den wir überblicken. Besteht doch mit die wichtigste Aufgabe des Historikers gerade darin, daß er aus der Verkettung der Tatsachen auch auf solche Motive zurückschließt, die teils einer oberflächlichen Betrachtung unzugänglich sind, teils überhaupt, auch wenn man auf Grund solcher Schlüsse ihnen nahezukommen glaubt, von proble-

matischer Natur bleiben. Doch nicht hierauf kommt es bei jenem Begriff eines mit Bewußtsein erlebten Zusammenhangs an, den wir für den Inhalt der eigentlichen Geschichte fordern, sondern eben nur darauf, daß überhaupt ein Zusammenhang erlebt und als ein in sich verbundener unmittelbar aufgefaßt werde, sowie daß diese Auffassung eine hinreichende Macht besitze, um auf den Verlauf des Geschehens selbst einen entscheidenden Einfluß gewinnen zu können.

Hier hängt dann dieser engere Begriff der Geschichte mit einem weiteren Moment zusammen, das eigentlich in dem Merkmal des bewußten Erlebens schon eingeschlossen ist, das aber deshalb besonderer Hervorhebung bedarf, weil es von der populären Meinung bald für das ausschließliche gehalten, bald so einseitig betont wird, daß die kausale Betrachtung, die wir doch im Prinzip schon für das individuelle Bewußtsein fordern, der Auffassung des geschichtlichen Lebens gänzlich abhanden zu kommen droht. Das ist das Moment des Willens, das uns naturgemäß vor allem da erst als ein in den Verlauf des Geschehens deutlich eingreifendes gegeben ist, wo dieses geschichtliche Leben ein bewußtes Erfassen seines Zusammenhangs in den Trägern desselben in sich schließt. Die übertreibende Wertschätzung dieses Moments läßt dann leicht den willkürlichen Eingriff individueller Persönlichkeiten in den Verlauf als das entscheidende Merkmal erscheinen, das die geschichtlichen Stufen menschlicher Entwicklung von den „vorgeschichtlichen“ scheide. Das ist natürlich nach beiden Seiten unrichtig. Ganz fehlt es auch im Leben des primitiven Naturvolkes nicht an dem Einfluß einzelner Persönlichkeiten, die mehr oder weniger dauernde Wirkungen noch da ausüben können, wo sie selbst der Vergessenheit anheimfallen. Anderseits bildet das Wollen einzelner nur eine Bedingung unter vielen, die das geschichtliche Leben bestimmen, und, indem jedes Einzelwollen auf Motive zurückgeht, die in der allgemeinen Konstitution des individuellen Bewußtseins begründet sind, unterliegt es der gleichen psychischen Kausalität, von der das menschliche Bewußtsein überhaupt beherrscht ist. Nicht daß der persönliche Wille einen Einfluß auf das Leben der Gesamtheit

gewinnt, bildet daher ein Kriterium, an dem sich das geschichtliche von dem vorgeschichtlichen Dasein scheiden ließe, sondern vielmehr dies, daß nun auch das Eingreifen der individuellen Persönlichkeit in die Geschicke der Völker in jenes bewußte Erleben des historischen Zusammenhangs mit eingeht. Dieser Schritt bereitet sich vor in den Weltreichen, in denen sich die Geschicke der Völker zuerst zum Ganzen einer Völkergeschichte zu sammeln beginnen, und er vollendet sich in der Weltkultur, die, indem sie einen gemeinsamen geistigen Besitz der Menschheit schafft, auch ein Bewußtsein dieser Gemeinschaft hervorbringt.

Unter den Bestandteilen der Weltkultur, die diese Entwicklung einleiten, stehen nun aber die Weltreligionen in erster Linie. Sie übertreffen nicht nur die Weltreiche, sondern auch den Verkehr der materiellen wie der sonstigen geistigen Güter der Nationen an Ausdehnung und Dauer; und die Traditionen, die an sie gebunden sind, bilden, so sehr sie mit mythologischen und sagenhaften Elementen durchsetzt sein mögen, ein Band, das bei Völkern, die sonst nach Kultur und Geschichte weit voneinander getrennt sind, vor allem andern die Idee einer allgemeinen humanen Gemeinschaft erweckt. So hat der Buddhismus die politisch zum Teil weit geschiedenen Völker Ostasiens zu einer Gemeinschaft religiösen Denkens vereinigt, in der sich diese Nationen ihrer, trotz der Unterschiede der Rasse und der Geschichte, verwandten religiösen und ethischen Grundstimmung bewußt geworden sind. Hält man den Brahmanischen Lehren die Spruchweisheit eines Kungfutse und Laotse an die Seite, so fällt insbesondere die verwandte ethische Richtung und ihr Unterschied von der des abendländischen Denkens in die Augen. Auch der Islam hat in beschränkterer Form, aber um so energischer in der Idee der Glaubensgemeinschaft diesen Gedanken der Einheit zu zahlreichen Völkern barbarischer Kultur getragen. Vor allem jedoch hat das Christentum die Anschauung, daß es vor Gott einen Unterschied der Abstammung so wenig wie einen solchen von Stand und Beruf gebe, von frühe an zu seinem Leitstern genommen, und ihm folgend hat es die Mission unter den heidnischen Völkern als eine Aufgabe erfaßt, die dazu bestimmt sei, schließlich die ganze Menschheit unter dem Kreuze Christi zu ver-

einigen. So hat die Weltreligion, indem sie die von den vorangegangenen nationalen Religionen gezogenen Schranken zerstörte, die Verbindung der Menschen und Völker zu einer allumfassenden Gemeinschaft zum Ziel ihres Strebens erhoben. Dem Bekenner der nationalen Religion ist das Volk, das an einen andern Gott glaubt, fremd und feindlich: beide, den Fremden und den Feind, faßt der Grieche unter dem Namen des Barbaren zusammen. Der Christ kennt wohl den Heiden, dem das Licht der reinen Erkenntnis noch nicht aufgegangen ist, aber er kennt keinen Barbaren. Denn der Gott, zu dem er betet, lenkt auch die heidnische Welt, und auch den Heiden ist das Evangelium gepredigt. Wohl ist hier wiederum nur der Christ für den Christen ein Bruder, aber dem Heiden ist geweissagt, daß er dereinst in die Bruderschaft der Jünger Christi aufgenommen werde. Denn am Ende der Tage soll es nur noch einen Hirten und eine Herde auf Erden geben. Das Wort „Alle Menschen sind Brüder“ ist daher in dem Missionsberuf, den das Christentum als den seinigen erkennt, in den beiden andern vorbereitet: „Alle Christen sind Brüder“ und „Alle Menschen sind bestimmt Christen zu werden“.

So hat denn auch zuerst auf der Grundlage der christlichen Tradition die Wissenschaft es unternommen, die Geschichte überhaupt nicht als Geschichte eines einzelnen Volkes oder bestenfalls als ein Neben- und Nacheinander verschiedener Geschichten von Völkern und Staaten aufzufassen, sondern als wirkliche Weltgeschichte, zunächst in jenem objektiven Sinne des Wortes, in welchem die ganze Menschheit unter einer alles Geschehen beherrschenden Idee steht und berufen ist, diese Idee zur Ausführung zu bringen Augustins „Civitas Dei“ ist der erste Versuch einer in diesem Sinne von der Idee der religiösen Bestimmung der Menschheit getragenen Weltgeschichte. Daß diese Darstellung die legendarische Geschichte des Volkes Israel, ergänzt durch die in den Evangelien überlieferte Geschichte Jesu und die apokalyptischen Weissagungen einer künftigen Welt, zu ihrem ausschließlichen Inhalte hat, liegt von selbst in der Einschränkung der Humanitätsidee auf den religiösen Gesichtskreis begründet, dessen Mittelpunkt die von Augustin in seinem Werk als Gottesstaat verherrlichte Kirche ist. Nicht

minder ist die Geschichte der Menschheit unter diesem religiösen Gesichtspunkte nicht eine von der Menschheit selbst unter der Wirkung eigenen Strebens und Handelns erlebte, sondern sie ist von Anfang an eine Folge göttlicher Vorausbestimmung.

Dennoch hat diese merkwürdige Schrift auf lange Zeit auch den späteren Auffassungen der Menschheitsgeschichte die Wege gewiesen. Bis in das 18. Jahrhundert herein ist der Gedanke der religiösen Entwicklung das einigende Band, das die verschiedenen Perioden der Geschichte verknüpft, — der einzige Giambattista Vico macht mit seiner „Neuen Wissenschaft" (1725) eine Ausnahme, indem er mit der Entwicklung der Religion noch die der Sprache und der Rechtsordnung in Verbindung zu bringen sucht. Wohl hatte schon von den Zeiten der alten Sophistik an die Frage nach dem Ursprung des Staates und nach den Ursachen des Wechsels der Verfassungen die Geister beschäftigt, und vornehmlich in den Zeiten des Hellenismus und der Renaissance war sie unter dem Einfluß der gewaltigen politischen Wandlungen, die sich hier vollzogen, in den Vordergrund des Interesses getreten. Aber wo immer nach einer Gesetzmäßigkeit jenes Wechsels gesucht wurde, da war es der einzelne Staat, den man im Auge hatte, und aus dessen Vergleichung mit den Schicksalen anderer Staaten man etwa nach Anleitung der aristotelischen Einteilung der Staatsformen in Monarchie, Aristokratie, Demokratie usw. ein solch allgemeines Gesetz zu gewinnen suchte. Kaum aber war jemals davon die Rede, daß die geschichtliche Aufeinanderfolge der Kulturen und Völkerstaaten ein zusammenhängender, irgendwie kausal oder teleologisch zu begreifender Prozeß sei. Nur der Religion wurde diese über die Grenzen des einzelnen Volkes hinausreichende Gesetzmäßigkeit zugebilligt. Der Gedanke, daß das Christentum zur Weltreligion bestimmt sei, ließ hier zusammen mit der Tatsache, daß es geschichtlich entstanden war und sich ausgebreitet hatte, keine andere Wahl zu; und nicht minder war es naheliegend, daß nun innerhalb dieses christlichen Gedankenkreises das geschichtliche Werden und Wachsen der Religion auch noch in die jenseitige Welt, in der dieses Werden seinen Abschluß erwartete, hinüberspielte. So mündete die religiöse Geschichtsphilosophie in

eine Prophetie aus, die mit dem endlichen Sieg des Christentums endigte. Hier verlegte dann das Zeitalter der Aufklärung, nachdem es erst die große Synthese von Christentum und Vernunftreligion vollbracht hatte, diesen Sieg wieder zurück in das Diesseits, wo er nun in der endlichen Entwicklung des Christentums zur Vernunftreligion bestehen sollte, — eine philosophische Umwandlung des Gedankens der Bestimmung zur Weltreligion, der wir noch bei Kant begegnen.

Zwei Voraussetzungen sind es, die sich, abgesehen von dieser selbst innerhalb der Aufklärung nur teilweise durchgedrungenen Umformung, in jener inmitten der religiösen Anschauungen des Christentums entstandenen Idee religiöser Entwicklung vereinigen. Erstens gilt diese Entwicklung nicht als eine dem religiösen Gedankeninhalt selbst immanente, in ihren entscheidenden Motiven aus diesem erwachsene, sondern als eine von außen bewirkte: ihr Weg ist der Menschheit von Gott bestimmt, sie hat ihn nicht aus freiem Antrieb gewählt. Zweitens erfolgt diese Entwicklung nach einem vorausgehenden Plane. Sie ist in sich zweckmäßig, ja sie ist ein Ausdruck höchster Zweckmäßigkeit, weil sie eben von Gott gewollt ist. Wo der einzelne Mensch mitarbeitet an der Vollführung dieses Planes, da tut er es ebenfalls vermöge göttlicher Vorausbestimmung, oder weil ihm die Gottheit ihre Absicht kundgetan hat. Damit führt dieser Gedankengang mit innerer Notwendigkeit zum Begriff der Offenbarung. In ihm sind dann beide eigentlich unvereinbare Momente vereinigt und gegeneinander ausgeglichen: die religiöse Bestimmung des Menschen liegt außerhalb seiner eigenen Macht, sie wird ihm von außen gegeben, und sie wird ihm in der Form einer aus der übersinnlichen Welt herüberwirkenden Erleuchtung mitgeteilt. Damit wird dann die religiöse Entwicklung selbst zu einem übersinnlichen, den allgemein menschlichen Erkenntnismitteln entzogenen Vorgang: wie ihr Ziel im Übersinnlichen liegt, so ist sie selbst schon ein in die Sinnlichkeit herübergreifendes übersinnliches Geschehen.

Hier trat nun aber unabweislich diese religiöse Betrachtung der Weltgeschichte mit der philosophischen, die sich im übrigen den von jener ausgebildeten Gedanken einer planmäßigen Führung der

menschlichen Geschicke angeeignet hatte, in einen harten Konflikt. Ziel und Plan mochte der überall der Leitung seiner eigenen Vernunft vertrauende Philosoph zugeben; aber daß beide jener „Lux naturalis", wie die aufgeklärte Philosophie im Unterschied von der Offenbarung als der „Lux supranaturalis" das vernünftige Erkennen nannte, verschlossen sein sollten, konnte er nicht einräumen. So entstand mit der solchen Begriffsbildungen eigenen Folgerichtigkeit ein Hilfsbegriff, der über diese Schwierigkeit hinwegzuhelfen schien, und der überdies die glückliche Eigenschaft besaß, daß er es jedermann freistellte, neben dem „natürlichen Licht" so viel oder so wenig von dem vorangegangenen übernatürlichen bestehen zu lassen, als ihm gut dünkte. Dieser Hilfsbegriff war der Gedanke der Erziehung. Er ist es, der an sich nur eine besondere Anwendung der persönlichen göttlichen Weltregierung auf diesen einzelnen Fall ist, und der einem Zeitalter, das sich lebhaft mit pädagogischen Fragen beschäftigte, ohnehin nahe lag. So wird denn von Locke und Leibniz an bis auf Lessing und Herder die Geschichte mit Vorliebe unter dem Bilde einer Erziehung der Menschheit gedacht. Aber es ist bedeutsam, daß gerade diejenige Schrift, die dieses Bild an die Spitze ihrer Betrachtungen stellt, Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts", eigentlich mit einer Beseitigung des Begriffs endet. Die Erziehung wird hier, wenn man den Gedanken von seiner ihm durch die biblische Tradition gewordenen Gebundenheit an das jüdische Volk als das „auserwählte Volk Gottes" loslöst, und auf die Menschheit überhaupt überträgt, zu einer Selbsterziehung oder, was dasselbe sagen will, zu einer durch allgemeine Gesetze des geistigen Lebens bestimmten Entwicklung. Von da an ist dann auch der weitere Schritt nicht mehr allzugroß, den Herder in seinen „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" getan hat, indem er die Beschränkung auf die religiöse Entwicklung, wenn auch nicht ohne im einzelnen mannigfach in die vorangegangene transzendente Teleologie zurückzufallen, im Prinzip beseitigt, um die „Entwicklung zur Humanität" zum Inhalt der Geschichte zu machen.

Damit war das Programm gegeben, das um die gleiche Zeit die Geschichtswissenschaft zu dem ihrigen machte: das Programm

einer Universalgeschichte, die nicht in einem lockeren Nebeneinander einzelner Staatengeschichten, sondern in der Nachweisung des Zusammenwirkens der Völker und Staaten bei der Entwicklung der allgemeinen Kultur ihre Aufgabe sah. Außerdem war aber der Philosophie der Weg zu einer Betrachtung eröffnet, der die Geschichte nicht mehr als das Werk eines durch die Absichten göttlicher Erziehung vorausbestimmten Planes, sondern als die Wirkung der dem geschichtlichen Leben selbst immanenten Gesetze galt. Das ist, in verschiedener Weise ausgedrückt und zum Teil durch die Überlebnisse der vorangegangenen Periode getrübt, die gemeinsame Grundüberzeugung der Geschichtsphilosophen des 19. Jahrhunderts, wie sie in Hegel, und zwar nicht bloß in seinen „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte", sondern in seiner ganzen überall von einer weit ausblickenden geschichtlichen Auffassung getragenen Philosophie ihren vollkommensten Ausdruck fand. Die Geschichte erscheint jetzt als eine fest in sich selbst gegründete Ideenentwicklung, in der mit strenger logischer Notwendigkeit ein Moment aus dem andern hervorgeht. Sie ist eine Entfaltung der Vernunft in der Zeit oder, wie es im Lichte religiöser Weltbetrachtung auch ausgedrückt werden kann, die lebendige Entwicklung der Gottheit selbst. Es ist nicht mehr ein außerweltlicher Gott, der nach vorbedachtem Plan die Geschicke der Menschheit lenkt, sondern Gott lebt in der Welt, und in der Geschichte der Menschheit vor allem entfaltet er sein eigenstes Wesen als Weltvernunft.

So weit nun aber auch dieser Gedanke der vorangegangenen halb mythologischen, halb rationalistischen Theorie der göttlichen Erziehung überlegen sein mag, daß er sich — man kann wohl sagen in strengem logischem Fortschritt — aus jenen vorangegangenen Anschauungen, von der irdischen Vorbereitung des Reiches Gottes an bis zu der Erziehung nach vorausbestimmtem Plan, stetig entwickelt hat, wirkt deutlich noch darin nach, daß auf allen drei Stufen eben dieser Plan, der die Geschicke der Menschheit lenkt, eigentlich doch nur den Platz gewechselt hat, indem er jetzt in den diesen Weltplan nachkonstruierenden Philosophen übergegangen ist. Darum hat diese neue Geschichtsphilosophie mit der alten auch dies gemein, daß

sie letzten Endes mehr in die Zukunft als in die Vergangenheit gerichtet, also Geschichte und Prophetie zugleich ist. Die Frage, welchem letzten Ziel die Menschheit in der Geschichte zustrebe, erweist sich schließlich auch in der neuen Geschichtsphilosophie als die Hauptfrage, zu deren Beantwortung alles andere die Vorbereitung bildet. Im Anschluß an diese Frage gliedern diese Geschichtsphilosophen immer wieder das Gesamtleben der Menschheit in Perioden, die, nicht anders als dereinst Augustins nach der Idee der Erlösung orientierter Weltplan, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gleichzeitig umspannen. Wie diese Perioden nicht der Geschichte selbst entnommen, sondern im wesentlichen nach logischen Gesichtspunkten auf sie übertragen sind, so sind es daher logische Kategorien, zwischen denen sich der Verlauf der Geschichte bewegt. Jedes der großen Kulturvölker repräsentiert eine bestimmte Idee, und diese Ideen bilden, unter Abstraktion von allem, was die Ordnung stören könnte, eine logische Reihenfolge. So beginnt diese Rekonstruktion der Geschichte bei Hegel mit der chinesischen Kultur als der ältesten, nicht etwa weil sie an sich die ursprünglichste wäre, sondern weil sie als die stabilste am meisten an starre äußere Formen gebundene erscheint; und dem entsprechend wird dann alle weitere Entwicklung einerseits nach dem Prinzip des Fortschritts von der Gebundenheit zur geistigen Freiheit, anderseits nach dem des Übergangs von endlicher Beschränkung zum Streben nach dem Unendlichen geordnet. Daß ihr die Anfänge der Kultur unbekannt waren, können wir dieser Geschichtsphilosophie nicht verargen. Aber ihr Grundfehler bestand darin, daß sie nicht die volle konkrete Wirklichkeit der Geschichte, sondern einen logischen Schematismus, der zum großen Teil der Geschichte aufgenötigt, zum weit geringeren aus ihr selbst abstrahiert war, zum Leitfaden nahm, nach welchem die Entwicklung der Menschheit verlaufen sollte. Hier war eben am Ende doch, was dereinst ein von Gott der Menschheit vorgezeichneter Plan gewesen, zu einem willkürlich erdachten Plan der Philosophen geworden.

Ohne Zweifel wird daher eine Philosophie der Geschichte künftighin andere Wege zu gehen haben. Ohne Hilfsmittel, die in

gewissem Sinn außerhalb der Geschichte selbst liegen, wird freilich auch sie nicht auskommen. Aber wenn man als den Beruf einer solchen Philosophie dies festhält, daß sie das geschichtliche Leben unter dem Gesichtspunkt der in ihm zur Verwirklichung gelangenden Zwecke und der auf den verschiedenen Stufen der geschichtlichen Kultur geschaffenen Werte zu betrachten habe, dann wird dieser Teleologie der Geschichte, wie im Grunde jeder Teleologie, die kausale Betrachtung vorangehen müssen, die hier, wie überall, von Zwecken und Werten zunächst ganz absieht. Da aber die Geschichte im eigentlichen Sinne Geistesgeschichte ist, die physischen Momente in ihr nur als ihre notwendigen Substrate eine Bedeutung besitzen, so ist die nächste Vorbereitung zu einer nicht die Wirklichkeit aus der Idee, sondern die Idee aus der Wirklichkeit begreifenden Philosophie der Geschichte die psychologische Entwicklungsgeschichte der Menschheit. Sie hat alles Singuläre, das um seiner konkreten Bedeutung willen der Aufmerksamkeit des Historikers nicht entgehen darf, bei Seite zu lassen, um die herrschenden Motive des geschichtlichen Lebens und seiner Wandlungen aufzufinden und aus den allgemeingültigen Gesetzen des geistigen Lebens zu begreifen, damit aber zugleich, soweit möglich, einen Einblick zu gewinnen in die in der Geschichte selbst sich offenbarende Gesetzmäßigkeit. Eine solche Entwicklungsgeschichte des Völkerbewußtseins, wie es für die dem selbstbewußten Erleben großenteils vorausgehenden Perioden die drei vorigen Kapitel zu schildern und für die Anfänge der Entwicklung zur Humanität die obigen Betrachtungen in einigen Umrissen zu zeichnen versuchten, darf nicht den Anspruch erheben, eine Philosophie der Geschichte ersetzen oder diese irgendwie vertreten zu wollen. Sie sondert sich von ihr im selben Sinne, wie überhaupt die psychologische von der philosophischen Behandlung des geistigen Lebens zu scheiden ist. Aber wenn irgendwo, so hat vor allem auch hier die psychologische Analyse, die das geschichtliche Leben zunächst in seinem tatsächlichen Werden zu verstehen bemüht ist, den Fragen nach dem Sinn der Geschichte und nach dem Wert, den die einzelnen historischen Gebilde in ihrem eigenen Sein wie in ihrer bleibenden Bedeutung besitzen, vorauszugehen. Mit andern

Worten: wir dürfen künftighin fordern, daß eine Philosophie der Geschichte, die an der Lösung dieser Probleme arbeiten will, in der psychologischen Entwicklungsgeschichte der Menschheit ihre Grundlage zu gewinnen suche.

Doch nicht darauf kommt es hier an, daß die Geschichtsphilosophie der vergangenen Jahrhunderte die befriedigende Lösung dieser Aufgabe verfehlt hat und verfehlen mußte. Ihre Bedeutung für das geschichtliche Bewußtsein liegt vielmehr darin, daß die allgemeine Auffassung der Menschheitsgeschichte, die hier entstanden ist, nachdem sie erst aus ihren anfänglichen mythologischen und teleologischen Hüllen befreit war, die Idee der Humanität in der allgemeinsten, alle vorangehenden Momente, Volk und Staat, Religion und Kultur, in sich aufnehmenden Form zur Geltung gebracht und dem Prinzip einer aller Geschichte immanenten Gesetzmäßigkeit untergeordnet hat.

Register.

Bearbeitet von Dr. Hans Lindau.

Abenteuermärchen 277 f., 392.
Abraham und Isaak 431.
Ackerbau 127, Tiere 121, 124.
Ackerkulte 244, 246 f.
Affekt 92, A.zauber 93.
Agamie 36 ff.
Ahnenkult 203, 228 ff.
Ahnentheorie 357 ff.
Alexandrinismus 484.
Allegorien 417 ff.
Altersstufen 41 f.
Altersgenossenschaften 52, 131.
Amulette 86, 225 ff., 434 f.
Analogiezauber 351.
Animismus 138, 191, 202 f.
Anthropologie, prähistorische 15.
Anthropophagie 207 f.
Arbeit, gemeinsame 245, Degradation ders. 319.
Arbeitsgesänge 265.
Arbeitslied 456.
Arbeitsteilung 50, 298 f.
Architektur 259, 447 f.
Aristoteles 13 f.
Askese 196.
Äskulap 435.
Asyl 338 f.
Atem und Seele 190 f., 204 f., 211.
Aufklärung 465.
Augenblicksgötter 358, 360.
Augustin 509 f., 514.

Bachofen, J. 35 ff.
Bandzauber 86 f.
Bedürfnisbefriedigung, Zeitalter ders. 444.
Bedürfnislosigkeit 110. 113 f.
Begräbnis 214 ff., 394.
Beobachtungsgabe 111.
Berufsscheidung 309, 319 ff.
Beschneidung 440.
Beschwörung 423.
Besprengung 441.
Bestattung 213 ff., 232 f., 237.
Bewußtsein, geschichtliches 473, 516.
Bittgebet 423 ff., 434.
Blasinstrumente 263 f. .
Blut, Verbot des Genusses 199, 208, B. und Seele 190, 204 ff., 211.
Blutrache 162, 311, 331, 336 f., 341 ff.
Blutsverwandtschaft 206 f.
Bogen und Pfeil 27 ff., 124 f.
Bosheitszauber 272 f.
Bücher, Karl 265.
Buddha 378 f., 421 f.
Buddhismus 472, 490 ff., 508.
Bumerang 28.
Burg 322, 325, 447 f.
Buschseele 230.
Bußgebet 426 f.
Bußpsalm 426 f.

Chaos 385, 387, 389 f.
Charakterologie 1.
Christentum 472, 490 ff., 508 f.
Churingas 189, 202, 219, 222, 224.
Clan, Chansnamen 140 ff.
Corroborri 183.
Couvade 196 f.

Dämonen 81 ff., 104, 194, 198 f., 202, 215 f., 219 f., 222 f., 261, 348 f., 352, 358 f., 361, 363 ff., 384 ff., 414 ff., D. und Held 281 ff., D. u. Epos 454, D.kampf 401, D.kult 247, 249.
Dankgebet 425 f., 434.
Degenerationstheorie 349 f.
Denken, gegenständliches 73, mythologisches 75 ff.
Dichtkunst 265 ff., 445.
Diebstahl 113.
Dionysos, Mysterien 442.
Drama 9, 457 ff.

Ehe 13 f., 35 ff., 89, E.schließung 154 ff.
Ehrfurcht 192.
Eid 333 f., E.eshelfer 333, E.esstab 333.
Eigentum 48, 113, 120, 138, 172, 193 f., Gesamteigentum 315 ff., Privateigentum 297 f., 315 ff.
Einheit der Welt 478.
Einzelehe 52.
Einzelherrschaft 311.
Ekstase 247, 420.
Elysium 399 f.
Empfängnistotemismus 188, 191.
Endogamie 118, 148 ff., 165.
Entartungstheorie 349 f.
Entdeckungen, geographische 486.
Entwicklung 512, psychologische E.sgeschichte 515 f., E.psychologie 4, E.stheorie (Götterglaube) 349 f.
Epos 9, 278, 452 ff.
Erinnerungskunst 25, 106 f.
Erlöserlegende 378 f.
Erlösung 406, 442 f., 489 ff.
Ernte, Opfer 436.
Erstlinge, Opfer 436.
Erzählung 267 ff.
Erziehung und Geschichte 512.
Ethnologie 5 f.
Exogamie 47, 118, 144 ff., 195, 288.

Familie 13 f., 35 ff., 309 ff.
Fetisch 184 f., 212 f., 218 ff., 349, 434.
Fetischismus 138, 202.
Feuer 31 f., Lustration 200 f., 217 f. 242, 335, 403, 439, 441, F.probe 335.
Flöte 97.
Flutsage 387 ff.
Folter 342.
Frauenraub 47.
Frazer, J. G. 39, 151, 188.

Gastrecht 339.
Gebärdensprache 59 ff., zeichnende 62 f., mitbezeichnende 63.
Gebet 423 ff.
Gefäße 30 f.
Gegengötter 367.
Gegenwartsgötter 232.
Gegenzauber 199 f., 439, 441.
Geisterdorf 392 f.
Geldopfer 433.
Gesamteigentum 315 ff.
Gesamtfamilie 310 ff.
Geschenk 429, 436.
Geschenkehe 156 f., 162.
Geschichte 503 ff., G. u. Sage 375 f., Geschichtsschreibung 484.
Geschlechtsorgane und Seele 209.
Geschlechtstotemismus 188, 191.
Geschwisterehe 118, 147 ff.
Gesellschaften, geheime 253 f.
Gesetzgeber 305 f.
Gewissen 427.
Glücksmärchen 273, 277 f.
Götter 9 f., 234, G. und Dämonen 454, Merkmale 361 ff., Persönlichkeit 362 f., 367 f., 495, 499 f., Vollkommenheit 361, Wohnort 361, 363, 366 f.
Götterbild 221 ff., 449 ff.

Götterdämmerung 362.
Götterglauben 282 ff., Entstehung 348 ff.
Götterkult 203, 323 f., 410 ff.
Göttersage 226, 371 f., 380 f.
Götterstaat 327, 370, 385, 412, 488.
Gottesurteil 334 f.
Gottheit, überpersönliche 499 f.
Gottmensch 500 f.
Grabstock 27.
Griechen, Sprache und Kultur 482 f.
Grimm, Jacob 454.
Gruppenehe 39, 42 f., 45 f., 48, 166 ff., 313.

Hackbau 137 f., 246 ff., 287 f.
Hacke 120 f., 127.
Hades 395, 398, 400.
Haft 339 ff.
Hammurabis Gesetz 344.
Handel 121, 161, 299.
Hauchseele 190 f., 204 f., 211, 241.
Hauptfrau u. Nebenfrau 46, 314.
Häuptling 121, 231 f., H.schaft 119. 126, 312.
Haustiere 121, Züchtung 287 ff.
Hegel 513 f.
Heiligenkultus 177 f.
Heiligenlegende 378 ff.
Heiligkeit 194, 198.
Heiligung 423, H.szeremonien 438 ff.
Held 9, H. u. Dämon 366, 369, 449, H. u. Gott 280 ff., 361, 367 f., 446.
Heldenlied 9.
Heldensage 226, 371 ff.
Heldenzeitalter 279 ff.
Helios 354 ff.
Herakles 373 f., 379.
Herde 53.
Herder 465, 467, 512.
Hermes 404.
Heroenkult 203.
Herrschaftsformen 285.
Herz und Seele 207.
Hexenprozeß 335.
Himmel 393 f., 401, H.serscheinungen und Zahlen 303 ff., H.skult 249 f., H.smärchen 273 f., 392, H.smythologie 77, 80, 91, 130 f., 135 f., 188, 244, 353 f., 415.
Hirten 121.
Hobbes, Th. 12 f., 111.
Hockergräber 216.
Höhle 22 f.
Horde 52 f.
Howitt, A. W. 38 f.
Humanität 10, 465 ff.
Hund 23 f., 124.
Hymnen 381 f., 390, 426, 456 f., 460.

Jagd 25 f., J.hund 23 f.
Ideale, religiöse 407.
Jenseitsvorstellungen 391 ff., 417, 419 ff., 427, 488 f.
Individualismus 483, 485.
Intichiumafeste 183, 185, Intichiumazeremonien 242 f., 245.
Jordansfest 201, 441.
Judentum 491.
Jus talionis 343.

Kampf 34, K. der Götter 385, 401.
Kant 465, 511.
Kastration 289, 292 ff.
Kaufehe 157 f.
Kausalität 91 ff.
Kegelbau und Rundbau 259.
Keramik 135, 257 f.
Kern, H. 56.
Keule 125.
Kindermord 44, 236.
Kirche und Staat 486.
Kleidung 22, 85 ff.
Kleinkunst 448.
Kolonisation 299 f.
Königsgericht 330.
Königspalast 448.
Körperschmuck 87.
Körperseele 82 f., 189 ff., 204 ff., 210, 212, 214, 219 f., 402.
Kosmogonie 382 ff., 401.

Kosmopolitismus 483.
Krankheit 81, 83, 86, 104, 488.
Krieg 120, 125, 297 f.
Kulte, totemistische 235 ff., Götterk. 410 f.
Kultgenossenschaft 119, 177 ff., 254.
Kultgesang 265.
Kulthandlungen 422 ff.
Kultlied 456.
Kultverbände 142 f., 160.
Kultzeremonien 90.
Kunst 94 ff., 255 ff., 320 f., 484, musische Künste 260 ff., K., Zeitalter 443 ff.
Kuß 241.

Landschaftsbild 451.
Lang, Andrew 186.
Laut und Bedeutung 67.
Legende 377 ff., 417 f.
Leichenverbrennung 216 f.
Lendenschnur 86 ff.
Lessing 512.
Lied 95 f., 103, 265, 455 f.
Liturgie 458.
Lobpreisung 426 f.
Lüge 113.
Lustration 199 ff., 217 f., 251, 335, 403, 439 ff.

Mahlzeit 25.
Malerei 105 ff.
Manismus 185, 202, 213.
Männerhaus 42, 47 f., 310.
Männerkindbett 196 f.
Männerweihe 200 f., 239 ff.
Mantik 437.
Märchen 226 f., 267 ff., 353 f., M.held 372 ff., 384, 456, M.zyklus 377.
Markgenossenschaft 307.
Markt 325.
Masken 104, 135, 260 ff.
Medizinmänner 83 ff., 105, 231 f., 252 f.
Menschenopfer 208, 430 f., 435 f., 442.
Menschheitsideal 406.
Menschlichkeit und Menschheit 470.
Messer 131.
Metempsychose 408 ff.
Milchkultur 294 ff.
Militär, Organisation 308.
Mimus 457, 484.
Monogamie 35, 37, 43 f., 47 f., 50 f., 89, 114, 165, 167 f., 170 f., 310 ff.
Monotheismus 77 ff., 223, 229, 349 ff.
Monumentalbau 447, 484.
Moralität 114 f.
Mord 336 f., 342 f.
Morgan, Lewes 39, 151.
Müller, Max 223.
Mumie 205 f.
Mura-mura-Legenden 229.
Musik 96 ff., 262 ff., 452, 461 ff., absolute 463.
Musikinstrumente 97 ff.
Mutterfolge 47 f., 164, 172, 195 f., 312 f.
Mutterherrschaft 312 f.
Mutterrecht 35 ff., 312 f.
Mysterienkulte 416 ff., 496.
Mythenheld 376.
Mythenmärchen 267 ff., 384, 387 f., 409 f., 453, 455.
Mythus 75 f., 371 f., 380 ff., M. und Kultus 410 ff.

Nahrung des Primitiven 25 ff.
Naturdämonen 366 f.
Naturmensch 12 ff.
Neandertal-Schädel 15 f.
Nebenfrauen 46, 314.
Nieren und Seele 207, 209 f.
Nirwana 493.
Nomaden 121, 138.
Novelle 458.

Offenbarung 511 f.
Opfer 251 f., 293, 423, 427 ff., O.mahl 442 f., O.tier 208 f.
Orakel 437.
Ordal 334 f.
Ordensgemeinschaft 253.

Organisation, politische 300 ff., militärische 308.
Ornamentik 99 ff.

Passionsspiele 458, 460.
Patriarchalische Familie 311.
Patriarchat 36 f.
Persönlichkeit 483, 498f., Zeitalter 318.
Pfahlbau 259.
Pfeil und Bogen 27 ff., 112.
Pfeilgift 27.
Pflanzengift 26 f.
Pflanzentotem 182 f., 191, 197, 243 f.
Pflug 134, 138, 246, 248, 287 ff., 296 f.
Phalluskult 210.
Philologie 484.
Philosophie 494, 498 f., P. der Geschichte 511 ff.
Plastik 448 ff.
Plattformbestattung 214 f., 402.
Politik 300 ff.
Polyandrie 43 ff., 166, 169 ff., 310, 313.
Polygamie 43, 165 ff., 310.
Polygynie 43 ff., 138, 166, 169 ff., 310, 313.
Polytheismus 80, 352 ff.
Priester 319, 331, P.kodex 198, 208, 327.
Privateigentum 297 f., 315 ff.
Promiskuität 36 ff.
Psyche 204 f., 210 ff., 215, 402.
Puppenspiel 458 ff.
Pygmäen 20, 77 ff.

Rad 290.
Rassel 99.
Ratzel, Friedrich 5.
Raubehe 153 ff., 162, 167.
Rauch und Seele 218.
Rechtsgleichheit 318.
Rechtsordnung 325 ff.
Reformation 486.
Refrain 95 f., 103.
Regenpriester 248 f.
Regenzauber 252, 266.
Reinigung 198, 217, R.sriten 199, 439, vgl. Lustration.
Religion 757, Ursprung 282 ff.
Renaissance, Kultur 485 ff.
Rhythmus 103.
Richter 329 ff., R. in der Unterwelt 399 f., Richteramt, Teilung 344 f.
Rinderzucht 137.
Ringwechsel 87.
Rousseau, J. J. 13.

Sagenheld 373.
Saiteninstrumente 97 f.
Sammeln 26.
Satyrspiel 459.
Satzung 305.
Scarabaeus 227.
Schamanen 84.
Schamgefühl 88.
Schattenselee 191, 204 f.
Scheu 192 f., 199.
Schicksal 363.
Schiedsrichter 329.
Schiff 129.
Schild 125, Lang- und Rundschild 131.
Schmalz, Ed. 60.
Schlag- und Blasinstrumente 263 f.
Schmidt, Wilhelm 78 f., 113, 350.
Schmuck 86 f., 444 ff.
Schöpfungsmythus 387, 389 f.
Schrift 481 f.
Schuld 202, 427 f., 440.
Schuldhaft 340.
Schuldopfer 428.
Schuldvertrag 340.
Schutzgeister 365.
Schutzgottheit 322 f.
Schutzrecht 338 f.
Schutzzauber 85 ff.
Schweinfurth, Georg 19 f.
Schwert 131.
Schwiegereltern, Tabu 195 ff.
Schwirrholz 98 f.
Schwitzen 251.
Schwur 333 f.
Scott, W. R. 60.
Seelenaustausch 241.
Seelenglauben 202 ff.

Seelenkulte 418 f., 495 f.
Seelentiere 84, 189 f., 211 f., 364 f., 409.
Seelenträger 440.
Seelenvorstellungen 189 ff., 391 ff.
Seelenwanderung 408 ff.
Selbstverstümmelung 293, 430.
Selbsterziehung 512.
Seligkeit 400 ff.
Sintflut 388 f.
Sitte 347.
Sklaverei 138.
Sklavinnen 153 f.
Skulptur 259.
Sondergötter 359 f.
Sonnwendfeuer 201.
Sozialpsychologie 4.
Speer 125.
Spencer, Herbert 186.
Speiseverbote 198 f.
Sprache 54 ff.
Staat 9, 119 f., 284 f., 301, S. und Kirche 486, S.sformen 346 f., 510.
Städtegründung 309, 321 ff.
Stämme, Kampf 120, 123, 125, Wanderung 120.
Stammesgliederung 117 ff., 139 ff., 158 ff.
Ständescheidung 126, 309, 314 ff.
Standhaftigkeit 240 f., 246.
Steinthal, H. 68.
Stipulation 332.
Strafe 427 f., S. und Opfer 428 f.
Strafrecht 336 ff.
Sündenbock 201 f.
Symbolik 418.
Symmetrie 103.

Tabu 132, 191 ff., 338.
Taktik, Gliederung 308.
Talisman 89, 225 f., 228.
Tanz 94 ff., 103, 260 ff., ekstatische Tänze 247, 262, zeremonielle Tänze 262.
Tanzlied 957, 103.
Tätowierung 22, 131, 254 ff.
Taubstumme 59 ff.
Taufe 439 ff.
Tauschehe 156, 162.
Tauschhandel, geheimer 32 f., 55 f.
Teleologie 515 f.
Tempel 322 f., 445, 447 f.
Theogonie 382, 384, 413.
Tierahnen 117, 133, 228 ff.
Tiere, heilige 121.
Tierfabel 270.
Tierkult 117, 136.
Tiermaske 95, 135.
Tiernachahmung 95.
Tiernamen 186.
Tieropfer 208 f., 431.
Tiertotem 182 f., 191, 244.
Tierverwandlung 133, 271 ff., 408 f.
Tod 81 f., 488 f.
Totem 8, 47, 95, 116 ff. 408 f., 413, Empfängnistotemismus 174, 179 ff., 188, Geschlechtst. 174, 179 ff., 185.
Totemsäulen 143, 231.
Totemtiere 198, 258.
Totenkulte 236 ff., 447.
Totenopfer 237 ff., 251, 429 f.
Totenreich 397.
Traum 188, 191, 205, 397, 403.

Übertragung, magische 200 ff.
Unendlichkeit 499.
Universalismus 485.
Unsterblichkeitsglaube 231 f.
Unterwelt 393 ff.
Urfamilie 13 f.
Usener, Hermann 358 f.

Vaterfolge 172, 196, 312 f.
Vaterherrschaft 312 f.
Vaterrecht 36 f., 312 f.
Vegetationsdämonen 436.
Vegetationsfeste 134 ff., 188.
Vegetationskulte 242 ff., 248 ff., 292 f., 414 ff.
Verfassung 346 f.
Vergeltungsvorstellungen 398, 404 f., 407, 409.
Verschlingungsmärchen 274 ff.
Verschwägerungstabu 195 ff.

Versöhnungsopfer 428 f.
Vertragsehe 157 f.
Verwandtschaftssystem, malayisches 39 ff.
Vico, G. B. 510.
Viehwirtschaft 121, 124.
Vision 437.
Völkerkunde 5, 123.
Völkerwanderungen 286.
Vorgeschichte 14 f.
Vorzeichen 437.
Votivgaben 434 f.

Waffen 27, 297 f., Fernw. 124 f.
Wagen 289 ff.
Waldvölker 49.
Wandermythen 274 f.
Wanderungen 127 ff.
Wappen 143.
Wasser, Lustration 200 f., 217, 251, 335, 439 ff., W.probe 335.
Weihegaben 434 f.
Weltgeschichte 472 f., 502 ff.
Weltkultur 472, 479 ff.
Weltreiche 471 ff.
Weltreligionen 10, 472, 485, 487 ff.
Weltsprache 487.
Weltuntergangsmythen 388 ff.
Wergeld 162, 337.
Westermann, D. 59, 68.
Wiedertäufer 440.
Wissenschaft 444.
Woche 304.
Wurfholz 28 f.
Wurzelsprachen 68 f.

Zahlen, Gliederung der Gesellschaft 302 ff.
Zauber, Gegenz. 104 f., 199 f.
Zauberer 84 f.
Zauberglaube 81, 84 f., 88, 93, 95, 105, 374 f., 429 f.
Zauberopfer 435.
Zauberprobe 335.
Zauberstab 332 f.
Zierkunst 105, 107.
Zwergvölker 20, 77 ff., 350.

WELLCOME LIBRARY INSTITUTE

THIS BOOK MUST NOT
BE REMOVED
FROM THE LIBRARY

LF24